جامعة روتردام
الإسلامية
كلية العلوم الإسلامية

نسخة وورد

مِنَــحُ الوَدُودِ
في بيَــانِ مَذْهـَبِ
وحْدَةِ الوُجُــودِ

تصنيف
الأستاذ العلامة المتقن
سعيد فودة
حفظه الله تعالى

1423 هـ - 2002 م

[اعلم أيها القارئ العزيز، أني لستُ عدواً للصوفية، ولا منكراً لوجود أولياء الله وكرامتهم.

وأعترفُ بأنّ علم العلماء قد لا يكفي في إصلاح الناس وتهذيب نفوسهم، بل وفي تهذيب العلماء أنفسهم، فتحصل الحاجة إلى الطرق الصوفية لإكمال هذا النقص بتدريب المسلمين وتمرينهم على العمل بمقتضى علم العلماء من أحكام الشرع الأنور، لا لمصادمة علم العلماء ومذاهب أهل السنة في أصول الدين وفروعه.

ولستُ أيضاً من الوهابيين الذين لا يحترمون عباد الله المكرمين بعد موتهم.

ولا أدعي الفضل على أحد، ولا أحسدُ أحداً على فضله.

ومع هذا كله فإني عبد الله، لا عبد أي أحد اشتهر بأنه ولي من أولياء الله، فلا أضحي بمقام ربي جل وعلا لمنزلة ذاك الولي عند الناس، ولا أعترف له بامتياز أن يقول في ذات الله ما لا يقبله العقل ولا شرع الإسلام، ولا بامتياز أن يفسر كلام الله وكلام رسوله بما يشاء هواه ويشبه التلاعب بهما أو يضاد ما سيقا له].

موقفُ العقلِ والعِلْمِ والعَالَمِ (92/3)

شيخ الإسلام

مصطفى صبري

رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين:

وبعد:

ربما كانت مسألة وحدة الوجود من أهم المسائل العويصة والكبيرة التي دار حولها البحث والنظر بين أطراف عديدة، لا في التاريخ الإسلامي فقط، بل في تاريخ الفكر الإنساني بشكل عام، ولا أقول إن هذه النظرية كانت منتشرة مقبولة بين الناس منذ أوائل التاريخ الإنساني، لا، بل أقول فقط إنها كانت من المسائل التي وضعها العقل الإنساني تحت النظر والبحث، بل أستطيع أن أقول أكثر من ذلك، إن هذه المسألة لم تزل من المسائل المردودة منذ أبعد الأزمان والتاريخ، إلا عند طائفة محصورة معدودة من الفلاسفة الذين لم يكتب لأرائهم النجاح والانتشار والقبول مقارنة بغيرها من المسائل.

إن فكرة توحيد الله تعالى هي الفكرة الأبعد والأكثر قبولاً عند الجنس البشري، وتوحيد الإله، لا يعني من قريب ولا من بعيد، المعنى الذي يريده القائلون بوحدة الوجود، فالإيمان بوحدة الله تعالى أساسه هو الاعتقاد بأنه لا واجب للوجود إلا هو عز وجلّ، وأنه هو الفاعل المختار، لا مؤثر في الوجود إلا هو، وأنه لا اشتراك بينه وبين المخلوقات في حقيقة الذات ولا في حقيقة الصفات، وإن كان الاشتراك في الإطلاق اللغوي حاصلاً بين الخالق والمخلوق في بعض الألفاظ، كاسم العالِم، يطلق على الإنسان وعلى الله تعالى، واسم السميع والبصير، وغيرها، فالاشتراك واقع فقط في اللفظ، ولا اشتراك في المعنى. وأما الاشتراك في الأحكام والاعتبارات والنسب فلا محذور منه، كما هو معلوم، وبناء عليه تجوز القسمة إلى الواجب والممكن، والقديم والحادث.

وفكرة التوحيد كما هي عند أهل السنة لا تنافي تعدد الوجود والموجود، كما سيتضح، فتكثُّر الوجود والموجود، هو أساس التوحيد عند أهل السنة، بمعنى أن التوحيد إنما هو حصر الوجود الواجب في الله تعالى، ولا يتضمن ذلك نفي الوجود الجائز عن المخلوقات.

والحقيقة أن مذهب وحدة الوجود من المذاهب المشكلة الخطيرة، وسوف أوضح جهة الخطورة في ما سيأتي من المباحث.

وأساس هذا المذهب هو الاعتقاد بأنه لا وجود إلا لله تعالى، وأن المخلوقات لا وجود لها، وإنما ينسب إليها الوجود على سبيل المجاز، وأما في الحقيقة فلا وجود لها مطلقاً.

وهذا هو المقصود من القول بوحدة الوجود، فلا موجود مطلقاً إلا الله تعالى، أو لا وجود مطلقاً إلا لله تعالى، وما يظهر لنا من ذوات موجودة، فإنه لا وجود لها غير عين وجود الله تعالى، فهي قائمة بعين وجوده عز اسمه، ومذهب وحدة الوجود يستلزم أن إثبات الوجود مطلقاً لغير الله تعالى إنما هو نوعٌ من أنواع الشرك، والتوحيد عندهم، إنما هو نفي الوجود عن كل ما سوى الله، واعتقاد أن كل السوى هو عين الله. فتكثر الوجود منفي عندهم، ويتبقى وحدة الوجود.

وكما هو واضح، فإنه يوجد فرق عظيم بين اعتقاد أهل السنة وبين اعتقاد أهل الوحدة. وهذا ما سأوضحه في هذه الرسالة.

ولا بد أولاً من أن أذكر السبب في تأليف هذه الرسالة، والغاية منها، فلا شكَّ أن كل فعل حكيم من أفعالنا الحادثة، له سبب وله غاية.

إنني مع طول صحبتي لعلم التوحيد، ومحبتي له، ومعرفتي للعديد من تفاصيله، اتّضح عندي علوُّ شان هذا العلم، وتبين لي لماذا سماه علماؤنا المحققون بعلم أصول الدين، وما ذلك إلا لعلو شأنه وعظيم خطره، في تصحيح الآراء، ونقد الأوهام، والتفريق بين الحق والباطل من الميول والأفكار، فهو العلم الحاكم على سائر العلوم، ومنه تستمد سائر العلوم أصولها الكلية، وتنبني عليه أهم قواعدها. ومنه عرفت أن الله تعالى أوجب على المكلفين نقد الآراء الباطلة، ونصرة الحق اليقين، ودفع أوهام المتوهمين، والرد على القائلين بغير علم.

ولذلك لما رأيتُ في بعض الأزمان أن مذهب التجسيم انتشر بين الناس، وطالت مبادئه حتى عقول المثقفين، وحملة الشهادات العالية، فقد تمسكوا بمفاهيم مذهب التجسيم، حتى دون أن يعرف بعضهم أنهم كذلك، وانخدع كثير منهم بأسماء لامعة قدّر الله تعالى أن تبرز لحكمة لا شك فيها، تفيد تمييز الصادقين عن غيرهم. فلما رأيتُ ذلك، لم يمنعني ما أحيطَ به هذا المذهب من أنصار وأعوان، وتنوع وسائلهم التي يملكونها في إشاعة مذهبهم، من أن أردّ عليهم ببيان حقيقة اعتقادهم، بأسلوب لا أظن أحداً من أهل هذا العصر قام به، وكان هدفي من ذلك هو تمييز الحق عن الباطل، فمن اتبع الحق فإنما يتبعه عن بينة، ومن يتبع الباطل فلا حجة له.

ولما كان سبيل الحق واحداً، وسبل الباطل متكثرة متعددة، لم يقتصر الباطل على مذهب التجسيم، بل كانت له صور متنوعة، وأشكال مختلفة، وكم كان عجبي عندما عرفت أنّ مذهب وحدة الوجود لا يزال له في الوجود نصير وأعوان، وكثير من هؤلاء من المشايخ الذين ينتسبون في ظاهر كلامهم إلى الأشاعرة من أهل السنة، بل يصرِّحون أن مذهب وحدة الوجود مطابق لما يقوله السادة الأشاعرة، وكان أن مال إليهم بعضُ من أعرفه ويعرفني، والعجب أن كثيراً من أساليب المجسمة يتبعها هؤلاء في استجلاب الأعوان والأنصار، حتى وإن كانت ممنوعة شرعاً، أو مؤدية إلى مفاسد لا تعد ولا تحصى.

وأكثر الذين يؤيدون وحدة الوجود إن لم يكن جميعهم، هم من الصوفية، أي المنتسبين إلى التصوف، ولا أقول إنّ الصوفية كلهم يقولون بوحدة الوجود، لا بل كثير من الصوفية ينفون وحدة الوجود، ويرفضونها، ولكن غاية ما أقوله هو أن أكثر القائلين بالوحدة، من الصوفية.

وأيضا فقد لاحظت أن كثيراً من هؤلاء يدعون في أول الطريق أنهم منتسبون إلى الأشاعرة، وأن عقائد الأشعرية موافقة لمذهب وحدة الوجود، وهذا ادعاء كبير لا دليل لهم عليه، وواقع الأمر أن الصوفية القائلين بوحدة الوجود (وليس كل الصوفية كذلك) إنما يدعون انتسابهم إلى الأشعرية، لأنهم يعرفون أن الأشعرية هم أكبر الفرق الإسلامية، والانتساب إلى أكبر الفرق الإسلامية أمر يحميهم من أعدائهم.

وأعتقد أن من سنَّ لهم هذا الأمر إنما هو ابن عربي الحاتمي الصوفي المشهور، صاحب الفتوحات المكية، الذي جعل في صدر كتابه هذا مختصراً في العقائد وصفه بأنه "عقيدة العوام"، وهو عبارة عن ملخص لعقيدة الأشعرية، ولم يبتدئ ابن عربي كتابه هذا بهذا المختصر إلا ترويجاً له بين الناس، لا اعتقاداً خالصاً بهذه العقيدة.

وقد انخدع بذلك كثيرٌ من الناس والعلماء فصاروا يتوقفون في مسائل كثيرة موجودة في كتب ابن عربي لملاحظتهم ابتداءه بهذه العقيدة في أول كتابه، فيقولون كيف يمكن أن يقول ابن عربي بعقيدة وحدة الوجود وقد ابتدأ كتابه بعقيدة الأشاعرة؟! وكيف يمكن أن يقول ابن عربي بالفيض الفلسفي وهو قائل بعقيدة الأشاعرة؟! وكيف وكيف... بل صار بعض العلماء إذا أراد أن يوضح عقيدة ابن عربي يكتفي بذكر هذا المختصر المشار إليه.

وكل ذلك في نظري غير صحيح ولا موافق للتحقيق، لأن الصحيح أن ابن عربي وإن ابتدأ كتابه بذلك المختصر، إلا أنه سماه بعقيدة العوام، وعقبه بعقيدة الخواص وخاصة الخاصة، ثم إنّ لابن عربي كتباً كثيرة غير هذه الصفحات التي ابتدأ بها "الفتوحات المكية"، وكثير من هذه الكتب فيها من العقائد ما يخالف ما صرح به في عقيدته تلك. فكيف يجوِّزُ الباحث لنفسه أن يجعل من هذا المتن المختصر حاكماً على كل تلك الكتب والكلمات المصرحة بالخلاف؟ إن هذا لعمري انحراف عن الحق.

ولنرجع إلى وحدة الوجود، فهي لم تكن مقصورة على ابن عربي، بل قال بها غيره، ممن سبقه ومن تلاه.

قلتُ سابقاً: إن هناك سبباً دفعني إلى الشروع في كتابة هذه الرسالة، وهو أن بعض الناس في هذا الزمان قالوا بمذهب وحدة الوجود أو مالوا إليه، ولما كنت أعلم أن هذا المذهب مخالف لعقيدة أهل الحق، أردتُ أن أحرر كلاماً ولو مختصراً في نقد ذلك، وبيان انحرافه عن الحق. وقد نظرت في واقع هؤلاء ورأيت أنهم يدورون على كلام ابن عربي أساساً، ويستأنسون بغيره من الناس، ولكن محورهم هو ابن عربي، وشراحه.

ومن أكبر من صرح بوحدة الوجود على طريقة ابن عربي الشيخُ عبدُ الغني النابلسي، صاحب رسالة (إيضاح المقصود من وحدة الوجود)، وله كتاب آخر في نفس الموضوع، أسماه (الوجود الحق والخطاب الصدق).

وقد عرفت أن هؤلاء أشاعوا الرسالة المسماة (بإيضاح المقصود) بينهم، واعتمدوها بيانا لعقيدة وحدة الوجود، وقد اغتر بعضهم بما فيها من كلام، وتابعهم الآخرون من غير فهم بل لمجرد تقليد ناشيء عن محبة شيخٍ وتوقيره، أو عن مجرد هوى نشأوا عليه، وصاروا يستخفون بكلام العلماء من أهل السنة يقدمون كلام هؤلاء على كلامهم.

وهذه الرسالة كتبها الشيخ عبد الغني ليوضح فيها معنى وحدة الوجود الذي ينبغي على الناس –حسب رأيه– القول به، ويدافع عنها، ويقرر بعدة وجود أن مذهب الأشاعرة موافق لوحدة الوجود.

وهذا الادعاء غريب، وقد استنكرتُه لما رأيته، وتعجبت كيف يصرح واحد مثل الشيخ عبد الغني بذلك الرأي والادعاء، ويتجاهل كثيراً من قواعد الأشاعرة لا تتوافق مع القول بحدة الوجود ولا مع مقتضياتها، بل تنافرها وتناقضها، وتخالفها أشد المخالفة.

ولما رأيتُ الرسالة، أحببت أن أكتب عليها بعض التعليقات والنقود، وذلك بياناً للرأي الذي يوافق عليه علماء أهل السنة، وإرشاداً للقاصر، ودفعاً للمغتر بمثل هذا الكلام عن أن ينجرف وراء تأويلات فاسدة لقواعد التوحيد، كان ينبغي أن لا تنطلي على المبتدئين فضلاً عن أن يغتر بها من يعتبر نفسه مبرزاً في علم التوحيد.

ولكن وإن كنت أقول ذلك، فإنني أعرف أن بعض المسائل خاصة في علم التوحيد قد تكون واضحة عند البعض، أشد الوضوح، وهي عينها مشكلة في أشد مراحل الإشكال عند غيرهم. وخصوصاً إذا كان الناظر قد تلبس أصلاً بمحبة وتقليد من هو قائل بمذهب وحدة الوجود، فكيف إذا كان يعتقد بولايته وبأنه خاتم الأولياء، أو أعظم العارفين وسيدهم، وكيف إذا كانوا يعتقدون أنه لا يقول بأمر إلا إذا أوحى الله تعالى به إليه، فهو لا يكتب شيئا إلا بأمر، وإلا بوحي، وإلا بكشف، فهو العارف الذي يدور على كلامه العارفون، فهو قطب الرحى وحجر الزاوية، وعمود الخيمة.

وإذا كان القائل بذلك المذهب يعتقد أن المخالف لمذهب وحدة الوجود لم يترقَّ بعد إلى مراتب التحقيق، ولم تدخل في نفسه معاني الدين، ولم يخرج عن طور العقل الظاهر، فهو لا يعرف المعاني الباطنة للكلام، والعقل عند هؤلاء ليس إلا أوهاماً وخيالات دائرة على الخداع بأمور يستقيها الواحد من الحواس الظاهرة، فالعقل لا يفيد في المعارف الحقيقية، ولا بد من الكشف والمعاينة، حتى يتبين لك أن وجود الحق ليس غير وجود الخلق، فالوجود واحد، والحق واحد.

إذا كان الناس القائلون بهذا المذهب يعتقدون بهذه الآراء، فكيف نرجو منهم أن يعيدوا النظر بما يقولون، وهم لا يعتبرون غيرهم يستحقون القول أصلاً، فالأغيار هم أصل الجهل، وهم أهل الظاهر المحتجبون عن الحق بالمظاهر، وهم المتعلقون بالرسوم وقد غابت عنهم الحقائق.

والحقيقة أن المسألة أكبر من أن أدعي حلَّها بهذه الرسالة الصغيرة، ولكن ربما تكون هذه الرسالة فاتحة لبحوث أخرى تدور حول نفس الموضوع، تجلي أغواره، وتنبه الناس إلى المحذورات العديدة المترتبة على القول به، ولعمق الموضوع فقد أردت أن أهتم بمناقشة رسالة الشيخ عبد الغني النابلسي فقط، والاهتمام ببيان المغالطات التي وقع بها، والمعاني الباطلة التي أودعها في هذه الرسالة، فهي وإن كانت صغيرة الحجة إلا أن فيها أصولا عديدة ينبني عليها مذهب وحدة الوجود. فربما إذا بينت خطأ بعض هذه القواعد، وأظهرت بوضوح مخالفة وحدة الوجود لمذهب أهل السنة الأشاعرة، ربما يكون هذا دافعاً للبعض لكي يعيد النظر في موقفه، ويحاول أن يتجرد من جميع العلائق الدنيوية التي يتلبس بها، لعل ذلك يكون مساعداً له للخروج من ظلم نفسه وغيره. فالناظر إذا لم يجرد نفسه ن العلائق الغريبة عن محل النظر، لا بد أن يقع في الغلط والمغالطة.

وعلى كل حال، فهذه الرسالة دعوة إلى الإخوة المخالفين والموافقين لإعادة النظر لتحرير العقل والفكر من الأوهام العالقة فيها، ولا يضير هذه الدعوة أن يتخللها نقد صريح، ربما يجرح البعض، ويضايقه، ولكن هذا من لوازم النقد، فلا يعيبه، ومن وجد فيها خطأ أرجو منه أن يدلني عليه، ويصوبني فيه، فإنما العلم يتكامل بالنقد والمراجعة والتحرير الصريح المبني على القواعد العلمية المقررة عند المحققين من علمائنا.

والله الموفق

سعيد فودة

وليس لنا إلى غير الله حاجة ولا مطلب

تمهيد

موضوع هذه الرسالة هو بيان المفاسد التي يشتمل عليها مذهب وحدة الوجود، وسوف أقسمها إلى قسمين رئيسيين:

الأول: يحتوي على بيان مفهوم وحدة الوجود بأوجز شكل ممكن.

والثاني: يحتوي على نقد رسالة الشيخ عبدالغني النابلسي (إيضاح المقصود من وحدة الوجود).

وغايتي من هذه الرسالة أمران:

الأول: بيان فساد مذهب وحدة الوجود.

الثاني: بيان أن مذهب وحدة الوجود لا يمكن أن يكون متوافقاً مع عقيدة الأشاعرة، وأنه لا يمكن أن يكون الواحد من الناس قائلاً بوحدة الوجود، ويدعي أنه أشعري، وبعبارة أخرى، إن المذهب الاشعري لا يمكن أن يجتمع مع عقيدة وحدة الوجود.

ولا أدعي أنني سأستوفي البحث في هذا الموضوع، بل مرادي إنما هو لفت أنظار القراء والمهتمين، إلى خطورة هذا المذهب، وبعض لوازمه الفاسدة، وذلك على حسب ما يتيحه الوقت والظرف.

وأنا لا أشك أنه سيكون لي كلام تفصيلي وتام في بحث مختلف نواحي هذا المذهب والرد على القائلين به وبيان غاياتهم المختلفة في كتاب مستقل إن شاء الله تعالى، وحتى ذلك الحين أرجو أن يكون بحثي هذا محققاً لما رجوته منه.

الباب الأول
في بيان مذهب وحدة الوجود

إن مذهب وحدة الوجود عويصٌ متعدد الأطراف، كثير الفروع والجوانب، ولكنه مع ذلك ينبني على أصول كلية، مشتركة، وسوف أبين هنا أهم هذه الأصول وأشير بعد ذلك إلى بعض الأمور المتفرعة على هذه الأصول، وإن كان القوم يختلفون في بعضها، وكان بعضهم يصرح بها وبعضهم يلوح.

وسأحاول فيما يلي أن أوضح بأقرب صورة محور هذه القضية.

عندما يقول الواحد: "أنا موجود"، فإنه يفهم ما معنى ذلك، وكذلك فإن السامع لهذا الكلام يفهم أيضا ما يريده المتكلم، وخلاصة هذا المعنى هو إثبات الوجود للذات، وعندما يقول آخر "أنا موجود"، فإن نفس السامع يفهم أيضا إثبات الوجود للآخر، ويفهم من ملاحظة العبارة الصادرة عن الأول، والعبارة الصادرة عن الثاني، أن وجود الأول غير وجود الثاني، وهذا الفهم هو الفهم الظاهر المتبادر إلى ظاهر العقل، وهو الموافق للغة، ولا يصح للواحد أن يقول إن المتبادر إلى الفهم، هو أن وجود الأول نفس وجود الثاني، نعم قد يقال إن وجود الأول، مثلُ الوجود الثاني، ولكن أن يقال إنه هو عينه، فلا، ويوجد فرق كبير بين أن يقال إن الشيء مثل الشيء، وبين أن يقال إنه هو عينه، فالمثلية لا تثبت إلا بالتغاير، بخلاف العينية.

وكذلك فوجود الجبل مفهوم، ووجود هذا البيت مفهوم، ولا شك أن وجود الجبل غير وجود البيت. وسوف أوضح ذلك بشكل أكبر:

إننا عندما نقول البيت موجود، فإن معنى هذه العبارة يتضمن إثبات "كون البيت موجودا"، وهذا لا بد أن يسبقه إثبات الوجود للبيت، بمعنى أنه لكي يشتق اسم لشيء، فيجب أن يكون الشيء موصوفا بأصل مصدر هذا الاسم، أي أصل مصدر الاشتقاق، وبعبارة أخرى، فلا بد من إثبات كون البيت له وجود، فالقول بأن البيت موجود، يسبقه الاعتقاد بإثبات الوجود للبيت.

وكذلك فعندما نقول: إن الجبل موجود، فخلاصة هذا الكلام إنما هو إثبات وجود للجبل، بنفس الأسلوب السابق.

فالحاصل من هذا الكلام أننا نثبت وجودا معيناً للجبل، ووجودا آخر للبيت، والمتبادر للذهن والعقل، هو أن الوجود الأول غير الوجود الثاني، فهاهنا وجودان اثنان، كل منهما غير الآخر في الخارج، أي في العالم الخارجي، وإن كان أصل المعنى المتبادر إلى ذهننا من إثبات الوجود للجبل مثل المعنى المتبادر إلى ذهننا من إثبات الوجود للبيت، بل ربما لا يبعد أن يقال إن المعنى المتبادر في الحالة الأولى هو عين المعنى المتبادر في الحالة الثانية.

ولكن، هل كون المعنى المتبادر هو عينه في الحالتين أو مثله، هل يقتضي هذا أن يكون ما صدق عليه المعنى في الحالة الأولى هو عين ما صدق عليه المعنى في الحالة الثانية؟!

إننا لا نشك لحظة في أن المصداق متغاير في الحالتين، وتغاير المصداق لا يستلزم تغاير المعنى المتبادر كما لا يخفى، ونحن لا نقصد بالمعنى الصورة الخيالية المستحضرة في الذهن عند قولنا الجبل موجود، بل لا نقصد أكثر من استحضار مفهوم الوجود ومعناه، لا الصورة الجبلية ولا الصورة البيتية، فهاتان الصورتان وهميتان، بمعنى أنهما حاضرتان في الوهم لا في العقل، ومقام الكلام هنا إنما هو العقل لا الوهم.

نخلص من هذا الكلام كله، أن معنى الوجود مفهومٌ بداهة، أو يكاد يكون كذلك، ولا نريد بالمعنى حقيقة الوجود، بل لا نريد أكثر من مفهومه الحاضر في الذهن عند الحكم به على الماهيات كالجبل والبيت، وغيرهما.

وأيضا، فإننا رأينا أن التغاير في الوجود المتحقق في الخارج هو الأصل، وهو المتبادر إلى الذهن، ولذلك قلنا إن وجود الجبل في الخارج غير وجود البيت في الخارج، وإن كان معنى الوجود لهما واحدا في الذهن. فالاتفاق في المفهوم لا يستلزم الاتفاق في المصداق، وهذا الفرق مهم جداً لا بدّ من ملاحظته.

وما مضى كان عرضاً سهلاً لما يقول به أهل السنة وأكثر الفلاسفة والمتكلمون في هذه المسألة.

وأما غيرهم، فقد قالوا: إن ما يظهر لنا أنه تكثر في الوجود الخارجي فما هو كذلك، بل هذا محض الوهم، والواقع في الخارج ليس إلا وجوداً واحداً، ولكنه يظهر في صور كثيرة، بمعنى أن الموجود فعلاً إنما هو واحد حقيقي، لا كثرة وجودية فيه، وأما ما نلاحظه من كثرة، فإنما هي كثرة وهمية، أو إضافية اعتبارية. وهؤلاء هم القائلون بوحدة الوجود، وسوف ننقل بعض كلامهم فيما يلي لنبين مذهبهم كما يريدون هم.

إن مذهب وحدة الوجود يعتبِرُ أن الوجود المتحقق هو الوجود الواجب فقط، ولا وجود للممكنات مطلقاً، فوجود الممكنات مستحيل في الخارج، والممكن المتحقق إنما هو تلبس الوجود الواجب بأحكام الممكنات. وهذا كما هو معلوم مخالف لما قرره أهل السنة من أن الممكن، إنما كان ممكناً، لأنّ وجوده جائز، وعدمه جائز، أي إن العقل يمكن أن ينسب إليه الوجود، ويمكن أن ينسب إليه العدم، وأما على مذهب أهل الوحدة، فليس الأمر كذلك، لأن وجود الممكن عندهم مستحيل مطلقاً، فلا يمكن للعقل أن ينسب الوجود إلى الممكن.

والحقيقة أن هذا القول عندهم مترتب على القول بأن الوجود لا يمكن أن ينعدم، ولا يمكن أن يطرأ، بمعنى أنه لا يمكن أن يحدث وجودٌ بعد عدم، ولا أن ينعدم وجودٌ، فلا يوجد خلقٌ للوجود، بل الخلق إنما هو تقدير للوجود عندهم، أي أن الخلق إنما هو تصوير الوجود بقدر وبصفة الممكن، وهذا الوجود الذي يظهر بصفة الممكن هو الوجود الواجب لأنه لا وجود غيره عندهم، ولذلك يقولون إن الله تعالى –

وهو الوجود الواجب- تجلى لذاته بأحكام الممكنات، وإنما الثابت عندهم مجرد رسوم وتقييدات للواجب الوجود، ولا يوجد موجود واجب وموجود جائز بل لا موجود إلا واجب.

الفصل الأول
قواعد وضوابط عامة في وحدة الوجود

سوف أورد فيما يلي بعض أهم الضوابط والقواعد التي يتميز بها مذهب وحدة الوجود، لكي أستعين بها فيما يأتي من المباحث.

أولاً: الوجود الممكن والوجود الواجب:

ينص أهل السنة على أن هناك وجودين: الأول وجودٌ واجبٌ وهو وجود الله تعالى، والثاني وجودٌ جائزٌ ممكن، وهو وجود العالم، وهو كل ما سوى الله تعالى من الموجودات. وهذا هو معنى تكثر الوجود الذي ألمحتُ إليه سابقاً، والوجود الممكن عندهم لم يكن ليوجد إلا بقدرة الله تعالى، وهو حادث، بمعنى أنه موجود بعد العدم، أي إنه موجود بعد عدم نفسه، وإيجاده هو فعل الله تعالى، ووجود العالم هو أثر إيجاد الله تعالى له، ونفس الإيجاد نسبة بين الله تعالى وبين العالم. وسوف يأتي بيان لهذا المعنى.

وأما القائلون بالوحدة، فهم يعتقدون أنه لا وجود إلا الوجود الواجب، وهو وجود واحد لا يتعدد ولا يتكثر، وأما العالم فهو موجودٌ بنفس وجود الله تعالى، لا بإيجاده، بمعنى أن العالم إنما هو صورة ومظهر للوجود الإلهي، ولم يحدث وجود العالم بعد عدمه، بل الحادث عندهم إنما هو صورة العالم بعد عدمها، والصورة عين المظهر الإلهي، ولذلك يقولون إن الله تعالى تجلى لنفسه.

ثانياً: الممكنات غير مستحيلة الوجود

إنّ أهل السنة لما قسّموا الموجودات إلى الواجب والممكنة، قالوا: إن الممكنات غير مستحيلة الوجود، ومعنى ذلك أن أي أمر ممكن، فمعنى إمكانه هو أنه يمكن وجوده ويمكن عدمه، وعند وجوده يجوز عليه الاتصاف بالصفات المتقابلة، كالحركة والسكون إن كان جسماً، أو الصفات المتقابلة إن لم يكن جسماً، وهذا على قول من قال بإمكان وجود غير الأجسام. فالملائكة عند هؤلاء ليسوا بأجسام ويجوز عليهم الاتصاف بالصفات المتقابلة فليس كل الملائكة على نفس الصورة.

ولكن القائلين بمذهب وحدة الوجود، لا يقولون بإمكان وجود الممكن، بل يقولون باستحالته، وإنما الممكن ينحصر بأحكامه، وماهيته، فالممكن عندهم مستحيل الوجود، وأما ماهيته، فمعنى إمكانها إنما هو قدرة الله تعالى على التلبس والظهور بأحكامها، فهو الظاهر في المظاهر، فالجسم مثلاً ليس موجوداً بوجود ممكن، فالماهية الجسمانية ظاهرة بعين الوجود الإلهي، فالله تعالى هو الذي تصور بأحكام الجسمية من الطول والعرض والارتفاع والحركة، والصورة الجسمانية الخاصة.

ومثال هذا الكلام الصورة الظاهرة على شاشة التلفزيون، كيف تظهر صورة بعد أخرى على نفس الشاشة، فالشاشة نفسها مظهر –أي المحل الذي يظهر فيه– تلك الصور المتلاحقة، واحدة بعد الأخرى، فلو رأينا سيارة أو رجلاً في التلفزيون، فلا يوجد لا رجل ولا سيارة فيه، بل الموجود فيه إنما هو صورة الرجل والسيارة، وأحكام الرجل والسيارة، فالأشعة التلفزيونية تتجلى بها هذه الصور للأعين، ولا حقيقة وراء نفس الصور إلا الشعاع، فالشعاع واحد، ولكنه يظهر بمظاهر مختلفة.

وكذلك فلا حقيقة وراء الموجودات المتكثرة إلا حقيقة واحدة وهي الوجود الإلهي، فهو الظاهر في المظاهر، ولا وجود خاص لنفس العالم، بل الوجود كله لله تعالى، ولكن الله تعالى أظهر صورة العالم في ذاته، أي إنه تجلى بصورة العالم، وتجلى بصورة الممكنات، وهذه الصور هي التي يسمونها بالقيود التي إذا تجرد الواحد عنها وتخلص منها بالمجاهدات عرف أنه هو، لا غيره، أي إذا استطاع الإنسان أن يتجرد من ملاحظة هذه الصور، فإنه سيعرف أن حقيقة وجودها الذي وجدت هي به، إنما هو عين وجود الله تعالى لا غير وجود الله تعالى.

ثالثاً: الوجود العيني والوجود العرضي

يقسم متكلمو أهل السنة الموجودات الحادثة إلى أعيان وأعراض.

والأعيان –جمع عين– إشارة إلى الموجود الذي لا يحتاج في قيامه إلى محل، وذلك كالجسم، فهو قائم بنفسه.

وأما الأعراض فهي الأمور التي وجودها في نفسها هو عين وجودها في غيرها، والعرض لا يقوم بنفسه فاللون لا وجود له إلا في وجوده في الجسم، ولا وجود له في الخارج إلا كذلك، فالعرض محتاج إلى الجسم لكي يتحقق له وجود.

والحقيقة أن الأعراض لا وجود لها في الخارج بوجود استقلالي أصلي بل تبعي، فقط على أنها حالات للجسم، أو أمور تطرأ عليه في نفسه، أو أنها تغيرات حاصلة فيه، فحصولها في الجسم يستلزم حصول تغيرات على نفس الجسم.

فالأعراض والأجسام (الأعيان) ثابتة في الخارج، وكون الأجسام لا تحتاج إلى محل لتقوم فيه، كالأعراض عندما تحتاج إلى الجسم في قيامها، أقول كون الأجسام كذلك لا يستلزم أنها لا تحتاج إلى علة لكي توجد، ولا يستلزم كونها لا تحتاج إلى فاعل في وجودها، فيوجد فرق إذن بين الاحتياج إلى المحل وبين الاحتياج إلى الفاعل، فمع أن الجسم لا يحتاج إلى محلٍّ ليقوم فيه، ولكنه يحتاج إلى الفاعل لكي يوجد، فهو محتاج إلى العلة الفاعلية وليس محتاجاً من حيث هو جسم إلى علة قابلية، أي ليس محتاجاً إلى محل لكي يوجد فيه، وأما العرض فهو محتاج إلى الفاعل والمحل، فاحتياج العرض إلى غيره أشح من احتياج الجسم والعين.

ولا يصح أن يقوم الجوهر (العين) بعرض، ولا أن يقوم بجوهر آخر، بمعنى أن الجوهر لا يقوم في جوهر آخر، كم يقوم العرض في جوهر غيره.

هذا هو خلاصة قول علماء السنة في هذه المسألة.

وأما القائلون بمذهب وحدة الوجود، فلا يوجد عندهم إلا موجود واحد قائم بذاته، أي غير محتاج إلى محل ليقوم فيه، وهو واجب الوجود، وأما ما نلاحظه في العالم من أجسام وأعراض، فإنما هي صور الأجسام والأعراض القائمة بذات الباري جل، فكما تجلى سيدنا جبريل لسيدنا محمد عليه السلام بصورة آدمي فكذلك يتجلى الله تعالى عندهم بصورة العالم بما فيها من تنوع وتقييدات، ولكن يبقى هو هو، وليس هو عين العالم، لأن العالم هو محض الصور، والله تعالى محض الوجود، فلا عالم حقيقي فعلاً عندهم، بل إنما هو الله تعالى، فحقيقة وجود العالم إنما هو عين وجود الله.

ولا يعني هذا أنهم لا يفرقون بين الجوهر والعرض، بل يفرقون، ولكن بناء على هذا الأصل الكبير القائلين به، وربما نشير إلى كيفية تفريقهم بين الجوهر والعرض لاحقاً.

رابعاً: لا وجود إلا لله تعالى

هكذا يعتقد القائلون بمذهب وحدة الوجود، لأن العالم عندهم ليس له وجود، بل إنما هو صورة وتجلٍ لوجود الله تعالى، فلا وجود إلا له، عز اسمه.

وأما أهل الحق، فقد اتضح مما سبق أنهم قائلون بتكثر الوجود، ومع ذلك فإن وجود العالم مخالف في حقيقته لوجود الله تعالى، فلا اشتراك إلا في الاسم، وأما الحقيقة فلا. فأين الوجود الحادث من الوجود الواجب ؟

خامساً: الشرك والإيمان

الإنسان يكون مشركاً عند القائلين بوحدة الوجود إذا قال بوجودٍ سوى وجود الله تعالى، وما ذلك إلا لأن حقيقة الله تعالى عندهم، هي محض الوجود، فلا وجود إلا لله، والله عين حقيقة الوجود، ولهذا السرِّ فإنهم ينفون الوجود عن كل ما سوى الله تعالى، فكل السوى عدم، وإطلاق الوجود على العالم إطلاق مجازي محض، وليس حقيقياً، فلما كان حقيقة الله عندهم هي الوجود، فلا يجوز أن ينسب الوجود إلى غير الله تعالى.

وأما أهل السنة، فإنهم لا يقولون بأن وجود العالم مجازي، بل إنه وجود حقيقي، ولكنه مع ذلك مخالف لوجود الله تعالى في الحقيقة، فلا اشتراك في الحقيقة، ولذلك لا يلزم الشرك عندما نثبت الوجود للعالم، وإطلاق اسم الوجود على العالم إنما هو إطلاق حقيقي، من باب إطلاق الأسماء المشتركة على معانيها.

ولكن إذا دققنا النظر في ما ذكرناه سابقاً، فإننا نعلم الفرق بين وجود الله تعالى، وبين وجود العالم.

فإن الله تعالى وجوده لذاته وبذاته، وأما العالم فإن وجوده بذاته ولكن لغيره، ومعنى ذلك أن العالم ليس عرضاً حالاً في غيره، ولذلك فهو موجود بذاته، ولكنه مع ذلك موجود بتأثير من غيره، فإنّ علة وجوده ليس عين ذاته، لأن عين ذاته، لا يجب وجوده عقلاً، بل العقل إنما يحكم على عين ذات العالم بالإمكان، ومعنى الإمكان كما قلنا سابقاً، إنما هو صحة نسبة الوجود ونفيه عنه. ولما كان سبب وجود العالم هو غيره، وهو قدرة الله تعالى، أي أن الله تعالى أراد إيجاد العالم فوُجِدَ العالم، فما دامت قدرة الله تعالى متعلقة بإيجاد العالم فإن العالم يبقى موجوداً، لأن تعلق قدرة الله تعالى بالعالم هو علة وجود العالم، وما دام العالم موجوداً، فإن علته وهي تعلق القدرة به، يجب بقاء وجودها، أو يمكن أن نقول، إنه ما دامت القدرة متعلقة بالعالم، فإنه يبقى موجوداً، ولكن إذا انقطع تعلق القدرة الإلهية بالعالم، انعدم العالم، فإنه لا يستحق الوجود لذاته.

ولما لاحظ بعض علماء السنة هذا الفرق بين وجود العالم وبين وجود الله تعالى، أطلقوا على العالم أن وجوده مجازي، بهذا المعنى، ولم يريدوا أن العالم غير موجود أصلا، بل إنهم لما لاحظوا قوة وجود الله تعالى بالمقارنة مع وجود العالم، صار وجود العالم بالنسبة إلى وجود الله تعالى كأنه وجود مجازي، لأنه لا يقوم إلا بإيجاد الله تعالى، كما لا يقوم المجاز إلا بناء على لفظ له معنى حقيقي.

فإن أهل السنة إذا أطلقوا القول بأن العالم له وجود مجازي لم يريدوا إلا هذا المعنى، وأما القائلون بوحدة الوجود، فإنهم عندما يطلقون على العالم أن وجوده مجازي، فإنهم يريدون حقيقة هذا اللفظ. فإطلاق أهل السنة اسم المجاز على العالم مجاز، وإطلاق أهل الوحدة اسم المجاز على العالم حقيقة عندهم.

والإنسان يكون مشركاً عند أهل الوحدة ما دام معتقداً بوجود العالم، ولكنه يصل إلى أعلى مراتب التوحيد إذا اعتقد بعدم العالم، وان وجوده هو عين وجود الله تعالى.

وأما أهل السنة فإن الإنسان يكون مشركاً عندهم، إذا اعتقد استقلال العالم بالوجود لذاته، وأما إذا اعتقد أن العالم موجودٌ بوجود مغاير لوجود الله تعالى، ولكن بقاءه كذلك متعلق بتعلق قدرة الله تعالى فإنه يكون قد وصل إلى التوحيد الحقيقي.

ولذلك فإن التوحيد عند القائلين بمذهب وحدة الوجود معناه: لا وجود إلا لله تعالى، فهم ينفون وجود كل ما سوى الله تعالى.

وأما توحيد أهل السنة، فإنه يتم بإثبات أن كل الأفعال فإنما هي لله تعالى.

ولا يصح الاعتقاد بعدما مضى بأن أهل السنة يلزمهم على مذهبهم القول باشتراك الله تعالى مع خلقه بحقيقة الوجود، أي من حيث مصداقه، فإنه لا يقول ذلك إلا من جهل مذهب أهل السنة، أو أراد ترويج مذهبه.

سادساً: الوصول إلى الله تعالى

التصوف عند أهل السنة عبارة عن مجاهدة للنفس ورغباتها المخالفة للدين الإسلامي ولشريعة الله تعالى، وليس كل رغبات النفس مخالفة للشريعة، وهو أيضاً محاولة دائمة لترويضها على شرع الله تعالى، والترقي بها عن طريق التزامها بالشريعة إلى أعلى المراتب والكمالات اللائقة بالوجود الإنساني.

فالتصوف على هذا هو خلاصة ورأس التدين من حيث إنه فعل للإنسان المكلف، وليس من حيث إنه عقيدة، فلا عقيدة خاصة بالتصوف، بل إنه غاية الالتزام بالدين.

فعندما يمارس علماء أهل السنة من الصوفية المجاهدات، فإن غايتهم هو تكميل ذواتهم، لا إفناؤها، وغايتهم إنما هي تقوية ملاحظتهم لاحتياجهم إلى الله تعالى في كل حركة من الحركات وفي كل سكنة من السكنات.

فصوفية أهل السنة مع بقاء ملاحظتهم لوجود أنفسهم، إلا إنهم لا يزالون يترقون في الإحساس بشدة احتياج هذا الوجود الذي منحهم إياه الله تعالى إلى إمداد الله تعالى وإلى قوته، فالصوفية عند أهل السنة هم أشد الناس إحساساً بالاحتياج إلى الله تعالى، وذلك مع ملاحظتهم لوجود أنفسه ذلك الوجود المحتاج الحادث، وهذا هو السر في صعوبة الترقي على عامة الناس، والمنحرفين في علم التوحيد، فكيف يترقى المنحرف عن أصول الدين في هذه المراتب وهو يعتقد أنه مستغن في وجوده عن الله تعالى ؟ وما فائدة المجاهدة، إذا كان يعتقد أنه عين الذات الإلهية، وأنه لا وجود له ؟

وأما القائلون بوحدة الوجود، فإن التصوف عندهم طريق إلى الاعتقاد بفناء ذواتهم فناء فعلياً، وعدم وجودهم بوجود مغاير لوجود الله تعالى، بل وجودهم عندهم هو عين وجود الله تعالى. والمجاهدات عندهم طريق إلى الانعتاق عن التقيدات الوهمية التي يتوهمون بها أنهم موجودون، فهذه القيود الحادثة عندهم، سبب في اعتقاد عامة الناس بأنهم موجودون، ولكن الخواص عندهم يعتقدون أن وجودهم هذا ما هو إلا وجود مجازي، متوهم، فهم في مجاهداتهم يحاولون أن يترقوا عن أوحال الوهم، ويصلوا إلى أنهم عين الذات لإلهية، أو بعبارة أصح، يصلوا إلى أن وجودهم هو عين وجود الذات الإلهية.

ومن هنا برز عندهم مصطلح العوام والخواص، وإن كان مستخدماً عند أكثر الفرق الإسلامية، إلا أنهم استعملوه بمعنى خاص، فالخواص عندهم هم من اعتقدوا أنه لا وجود إلا لله تعالى، والعوام هم من ساروا مع أوهامهم، واعتقدوا بوجود ذواتهم بوجود غير وجود الله تعالى.

والقائلون بالوحدة عندما يعتقدون بذلك، فهم لا يريدون فقط نفي الاعتقاد بوجود مستقل في القيام عن وجود الله، بل يريدون نفي كل وجود مغاير لوجود الله تعالى. وفرق عظيم بين نفي اعتقاد استقلال الوجود الحادث عن وجود الله تعالى، وبين نفي الوجود الحادث أصلاً. فلا وجود حادثاً مطلقاً عندهم، بل كل الوجود قديم، وهو هو وجود الله، الذي ظهر لذاته بأحكام الممكنات.

فالحادث عندهم هو فقط ظهور أحكام الممكنات بوجود الله تعالى، وليس ظهور عين الممكنات، فهذا مستحيل عندهم.

فالوصول عند الصوفية القائلين بوحدة الوجود عبارة عن ظهور أن وجودنا هو عين وجود الله تعالى، فهو ظهور اتحاد وجودنا بوجود الله تعالى، ولكن لا بعد تعدد وتكثر، بل نفي الكثرة أصلاً، واعتقاد أنها مجرد وهم.

وأما الوصول عند صوفية أهل السنة فهو الاعتقاد بالافتقار إلى الله تعالى في كل شيء، مع بقاء ملاحظة أن وجودنا مغاير لوجود الله تعالى. فلا اتحاد مطلقاً عند أهل السنة.

والقائلون بوحدة الوجود ينفون الاتحاد الناتج عن اثنين، لأنّ الاثنينية عندهم منفية، والتكثر وهم محض، ولذلك أيضاً ينفون الحلول، لأن الحلول سريان شيء موجود في شيء موجود آخر، ولا موجود إلا الله عندهم.

ولذلك فلا يبعد عندهم نفي الحلول والاتحاد، بل ذلك واجب، لأن الحلول والاتحاد لا يصدقان إلا بعد الاعتقاد بالتكثر وتعدد الوجود، فكيف يقال بذلك والوجود واحد عندهم. فنفي الحلول والاتحاد ليس دليلاً على براءة النافي من وحدة الوجود، إلا بعد بيان مراده وعلة نفيه.

بينما أهل السنة ينفون الحلول والاتحاد ويقولون في نفس الوقت بتكثر الوجود وتعدده، فالوجود الجائز هو غير الوجود الواجب. ولكن أهل السنة ينفون الحلول والاتحاد لاستحالة اتحاد الله تعالى بمخلوقاته، واستحالة سريانه وحلوله فيها، وليس علة النفي نفيهم لوجود المخلوقات كما هو زعم القائلين بوحدة الوجود.

سابعاً: لا فعل إلا لله تعالى

لقد قلنا إن أهل السنة يقولون إن العالم موجود، والله تعالى موجود، ولا اشتراك بين وجود الله تعالى ووجود العالم، كما مرَّ، وهذا العالم هو أثر فعل الله تعالى، أو عين فعله، وذلك مع كون وجوده غير وجود الله تعالى، فهم يقولون إنه عين فعل الله تعالى أو أثر فعله جل شأنه.

وسوف نوضح ذلك زيادة توضيح فنقول: إنا إذا نظرنا إلى الله والعالم، وتأملنا في النسبة بينهما، وأدرنا الكلام على هذه الثلاثة؛ ينتج إمكان قسمة المذهب الإسلامية على النحو التالي:

إما أن يقال بتكثر الوجود أو وحدته، فعلى القول بكثرة الوجود، فههنا ثلاثة أمور الله، والعالم، والنسبة بينهما، والعالم عبارة عن وجود + ماهية، فتصبح الأمور المقابلة لله تعالى ثلاثة، الوجود والماهية والنسبة، فالسؤال هنا عن فاعلية الله تعالى بماذا تتعلق.

فجمهور أهل السنة وبعض المعتزلة يقولون إن الله تعالى فاعل بالإرادة للماهيات والوجود الخاص والنسبة لازمة لذلك، لأن النسبة لازمة على ضرورة الربط بين قدرة الله تعالى وبين أثر القدرة الذي هو الوجود المتعين للعالم. وهذا القول مبني على أن الله تعالى جاعل للماهيات أيضاً.

وجمهور المعتزلة وبعض أهل السنة القائلين بعدم مجعولية الماهيات، قالوا إن الله تعالى فاعل بالإرادة للوجود الخاص للعالم، وبالتالي تلزم النسبة الرابطة بين العالم وخالقه، وذلك لعدم استغناء العالم بعد وجوده عن فاعله.

ولكن الفارق بين أهل السنة والمعتزلة هنا أن المعتزلة يحكمون الصلاح والأصلح وأهل السنة لا، والإرادة عند المعتزلة ليست صفة لله بل فعله، وأما أهل السنة فالإرادة صفة له جل وعلا.

وأما اا الفلاسفة فيقولون أيضاً بأن الوجود الخاص أثر لله واجب الوجود، ولكن على سبيل التعليل لا على سبيل الفعل، وهذا مبنيٌّ على قولهم بأن الله بذاته علة لوجود العالم، وعلى نفي الإرادة.

وأما من قال بعدم تكثر الوجود، فهم يبنون قولهم هذا على استحالة وجود العالم بوجود خاص به، مغاير لوجود العالم، فيقولون: إن ماهية العالم لها أحكام، والماهيات ليست مجعولة لله تعالى، فالله تعالى ليس بفاعل إلا للنسبة، والنسبة هذه ليست بين طرفين كما في الأقوال السابقة، لأنه لا وجود إلا وجود الله تعالى، بل هي نسبة من طرف واحد، ويسمونها نسبة إشراقية، لأن الله تعالى تشرق ذاته بالنسبة، ثم إما أن تكون هذه النسبة عدمية محضة بناء على تواطؤ وجود الواجب الواحد، أو انتزاعية قائمة على أن الوجود الواجب الواحد مشكك، قابل للشدة والضعف.

فالله تعالى ليس بفاعل إلا للنسبة عند القائلين بوحدة الوجود، وهذه النسبة قائمة بذاته عز وجل، وهذا هو معنى قولهم إن الله تعالى تجلى بأحكام الممكنات، أو بأحكام الماهيات، وهكذا يفسرون قوله تعالى كل يوم هو في شأن، بمعنى أن الشؤون تظهر بذاته تعالى كل يوم وكل ساعة، وكل آن من الآنات.

ففعل الله تعالى عند أهل السنة هو العالم من حيث هو موجود في الخارج، والنسبة لازمة له، فإن لاحظوا مجموع هذا المعنى، يقولون إن العالم هو أثر قدرة الله تعالى، وإذا لم يلاحظوا النسبة الثابتة قالوا إن العالم هو عين الفعل، ولكنهم على كل الأقوال لا يقولون إن الفعل قائم بذات الله تعالى.

وأما القائلون بوحدة الوجود، فلما انتفى وجود العالم الخارجي عندهم، ولم يبق بعد إلا النسبة، فالله تعالى ليس فاعلاً إلا للنسبة، والنسبة هذه قائمة بعين وجود الله تعالى، ولما كانت النسبة ليست موجودة بنفسها، فلا وجود مستقل للنسبة عن ما تقوم هي به، ولما لم يكن ثمة موجود إلا الله تعالى، فالنسبة قائمة بعين ذاته جل وعلا.

ولهذا يعبرون عن ذلك بأن العالم موجود بوجود الله تعالى، ولا يقولون إن العالم موجود بإيجاد الله تعالى، بل هو قائم بعين وجود الله تعالى. لأن العالم ليس إلا النسبة فلا وجود له، وليس العالم إلا مجرد

الانتساب لله تعالى، ولذلك فالمخلوقات عندهم معدومة حقيقة، وموجودة مجازاً لتلبسها بوجود الله تعالى الذي ليس وجوداً لها.

ولذلك يعتقدون أن الواحد من المخلوقات إذا تجرد عن قيوده التي هي عين النسبة، رأى أن وجوده هو عين وجود الله تعالى، ولكن كان ينبغي أن يقولوا أن هذه القيود هي قيود للذات الإلهية ونسب لاحقة لها، ولا يقولوا أنها قيود للمخلوقات، لأنه لا وجود للمخلوقات قط، ومن ليس له وجود فكيف يتجرد عنه.

الفصل الثاني
الرد على رسالة النابلسي
المسماة
(إيضاح المقصود من وحدة الوجود)

إن الشيخ عبد الغني النابلسي، ألَّف العديد من الرسائل والكتب في العديد من المسائل والمواضيع، في الفقه والحديث والتصوف والتوحيد، ولا يخلو كتاب من كتبه من إشارات إلى عقيدة وحدة الوجود، فهو يصرح بها ولا يلوح، وينتهز الفرصة بعد الفرصة في سبيل بيان هذه العقيدة ونصرتها.

وقد كتب كتاباً مطولاً في توضيح معنى وحدة الوجود ونصرتها وإثباتها، سماه (**الوجود الحق والخطاب الصدق**)، وألف رسالة مختصرة لنفس الغاية سماها (**إيضاح المقصود من وحدة الوجود**)، في صفحات معدودة.

ونحن سوف نخصص هذا الفصل لنقد ما أودعه الشيخ عبد الغني النابلسي في رسالته، ونعتمد في ذلك على تحليل عبارته، بناء على ما سبق بيانه من قواعد وأصول، وبناء على ما وضحه أئمة القائلين بوحدة الوجود في كتبهم ورسائلهم وأورادهم وأشعارهم، وإشاراتهم وكلماتهم المرسلة المنقولة عنهم.

سبب تأليف الرسالة

لقد حدد النابلسي هدفه من تأليف الرسالة فقال ص6: "*هذه رسالة عملتها في تحقيق المعنى المراد عند أهل الله تعالى المحققين الأمجاد، بإطلاق وحدة الوجود، وقولهم: لا شيء مع الله تعالى موجود، وبيان صحة هذه المقالة، ونفي ما عداها من ضلالات أهل الغواية والجهالة، والحكم على ما يخالف ذلك بالاستحالة*".

النابلسي يقرر في هذه المقدمة أن سبب تأليفه للرسالة هو تحقيق معنى وحدة الوجود، ويعترف أن هذه العقيدة صحيحة، وأن ما عداها إنما هو ضلالات، ومن يخالفها فهو من أهل الغواية والجهالة، بل إن كل ما يخالفها من العقائد فإنما هو مستحيل، ثم ينسب هذه العقيدة إلى المحققين الأمجاد من أهل الله تعالى، وسوف نعرف أسماء بعض هؤلاء من النابلسي كما سيذكرهم بعد قليل.

والنابلسي يقرر أن ملخص عقيدة وحدة الوجود هو (*لا شيء مع الله تعالى موجود*)، وهذا هو معناها الذي سبق أن أشرنا إليه في الفصول السابقة، وهذا المعنى هو المعنى الباطل المخالف لعقيدة أهل السنة، كما قلنا، ولكن النابلسي يعكس الوضع هنا.

والذي لا بد من ملاحظته هو أن الصوفية القائلين بوحدة الوجود لا يعترفون لعلماء التوحيد بأنهم هم الذين يقررون العقائد الصحيحة، بل يعتبرونهم مجرد متكلمين بالباطل، ويتهمونهم بأنهم لا يستندون إلا

إلى الجهل، ويصفونهم بأنهم محجوبون، والحجب هنا في اصطلاح الصوفية ناشئ عن أن المتكلمين يعتقدون بكثرة الوجود، أي إنهم يقولون إن الله تعالى خلق العالم الموجود بقدرته، وهذا يلزم منه تكثر الوجود والموجود، وإن كان العالم لا يمكن استمرار وجوده إلا بإذن الله تعالى وتعلق قدرته تعالى بإيجاده.

فمن يعتقد أن العالم موجود، فإنه عند أهل الوحدة محجوب عن الحقيقة، والحقيقة عندهم هي أن الله تعالى لم يخلق شيئاً من العدم، ولم يوجد العالم من عدم، بل لم يوجد شيئاً مطلقاً. وإذا كانوا يعتقدون بهذا الأمر فالطبيعي عندهم أن القائل بالكثرة في الموجودات يكون محجوباً عن الحقيقة.

ولكن اعتبارهم ووصفهم للمتكلمين بهذه الأوصاف لا يقلب الحق باطلاً، فالكفار كانوا يقولون عن سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام أنه صابئ، والنصارى لم يعترفوا بنبوة النبي، واليهود ينكرونها، والشيوعيون كانوا ينكرون الإسلام، ويقولون: إن المسلمين جاهلون لاعتقادهم بوجود الله تعالى، والصوفية هنا يقولون إن المتكلمين جاهلون لاعتقادهم بوجود العالَم، وكلٌّ يُغَنّي على لَيْلاه.

القائلون بعقيدة وحدة الوجود

عدَّدَ النابلسي بعض أسماء القائلين بعقيدة وحدة الوجود، وأشهرهم، وذلك ليعزز عند القارئ أن هذه العقيدة صحيحة لشهرة القائلين بها، وهذا الأساس لتدعيم المذاهب ليس كافياً على إطلاقه كما استعمله النابلسي، وسوف نبين ذلك فيما يلي، ولكن نذكر أولاً عبارة النابلسي في هذا المقام لكي نستطيع تحليلها ونقدها.

قال الشيخ عبدالغني النابلسي في ص6: *"اعلم أن هذه المسألة وهي مسألة وحدة الوجود، قد كثَّرَ العلماء فيها الكلام قديماً وحديثاً، وردها قوم قاصرون غافلون عن معناها محجوبون، وقبلها قوم آخرون عارفون محققون، ومن ردها لعدم فهم معناها عند القائلين بها، وتوهم منها المعنى الفاسد فلا التفات لرده كائناً من كان لصده عن الحق، وإنما رده في الحقيقة لأمر واقع على فهمه من المعنى الفاسد، لا على هذه المسألة، فهو الذي صور الضلال ورده، وأما القائلون بها فإنهم العلماء المحققون والفضلاء العارفون أهل الكشف والبصيرة الموصوفون بحسن السيرة وصفاء السريرة، كالشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي، والشيخ شرف الدين بن الفارض، والعفيف التلمساني، والشيخ عبد الحق بن سبعين، والشيخ عبدالكريم الجيلي، وأمثالهم، قدس الله أسرارهم، وضاعف أنواهم،* ***فإنهم قائلون بوحدة الوجود، هم وأتباعهم إلى يوم القيامة إن شاء الله تعالى****. وليس قولهم بذلك مخالفاً لما عليه أهل السنة والجماعة، وحاشاهم من المخالفة، وغنما المنكر عليهم وعلى أمثالهم أنكر من قصور فهمه وقلة معرفته باصطلاحهم وعدم علمه، فإن علومهم مبنية على الكشف والعيان، وعلومهم غير مستفادة من الخواطر الفكرية والأذهان وبداية طريقهم التقويوالعمل الصالح، بداية طريق غيرهم مطالعة الكتب"*

هذه الفقرة فيها عدة دعاوي:

الدعوى الأولى: أن الكلام في عقيدة وحدة الوجود قديم عند العلماء.

الدعوى الثانية: أن الذين ردوا ورفضوا عقيدة وحدة الوجود هم المحجوبون، ومن قبلها وقال بها فهم العارفون المحققون.

الدعوى الثالثة: يوجد معنى صحيح لوحدة الوجود ومعنى آخر فاسد.

الدعوى الرابعة: القول بوحدة الوجود لا يخالف قول أهل السنة.

وسوف ندير الكلام على هذه الدعاوي على الترتيب المذكور.

لمحة عن تاريخ وحدة الوجود

إن الكلام عن كون عقيدة وحدة الوجود مذهباً له تاريخ في مذاهب المتقدمين من الفلاسفة في الشرق والغرب، لا إشكال فيه، ولكن القول بأنه كان مذهباً مرضياً عنه بين المسلمين في العصور المتقدمة، محل إشكال كبير، وهو ادعاء مجرد عن الدليل، بل مخالف له.

ولينظر هل قول النابلسي بأن "*الكلام فيها قديم عند العلماء*"، يسلم له؟! وهل يريد منه القول بأنهم كانوا يتكلمون في وحدة الوجود على سبيل القبول لها.

فإن كان يريد ذلك فهو ليس بصحيح، بل الصحيح أن العلماء كانوا يتكلمون في وحدة الوجود على سبيل الرد والنقض، ولم يوافقوا على صحة هذه العقيدة، بل إن الصحيح أن حقيقة مذهب وحدة الوجود المتكاملة، إنما ظهرت متأخرة بين المسلمين، أي إن التصريح بها ظهر بينهم متأخراً، ولم يكونوا يتكلمون بها صراحة في الأزمان المتقدمة.

ثم إن بعض من أشار إلى وحدة الوجود وإلى القول بها من المتقدمين، حكم عليه كثير من العلماء المتقدمين بالانحراف والزندقة، ومنهم الحلاج، وقصته مشهورة معروفة، وقد يستغرب البعض من نسبتنا القول بوحدة الوجود إليه، والمشهور أنه كان قائلاً بالاتحاد والحلول، ولكن هذا الاستغراب ينحل بمجرد معرفة وقراءة كلماته نفسها، ثم فهمها. وقد يقول البعض إن الحلاج لم يكن قائلا بوحدة الوجود، بدليل وجود كلام له موافق في كثير من ظاهره لكلام أهل السنة، والجواب، كما أنه يوجد له كلام يحتمل موافقة أهل السنة، ولكنه يصح حمله على عقيدة وحدة الوجود، ولما وجد له كلام أصرح في القول بوحدة الوجود، قلنا بظهور اعتقاده بوحدة الوجود. والأمر يحتمل النظر.

وأيضا إذا تنبهنا إلى أن مصطلح وحدة الوجود لم يظهر إلا في القرون المتأخرة، وعلى أقل تقدير القرن السادس والسابع، وقبل ذلك كانت توجد إشارات إلى هذا المذهب، فالذين كانوا يقولون به لم يكن عندهم اسم له، والذين ردوا عليه، أطلقوا عليه أقرب اسم معروف لديهم، وأقرب مذهب إلى وحدة الوجود هو الحلول والاتحاد، بفارق أن الحلول والاتحاد يسبقه التكثر في الوجود، بخلاف وحدة الوجود، والنتيجة بينهم واحدة، وهي أن الخلق عين الخالق، وأيضا عدم التكثر في الوجود، بل تصبح أنت هو، وهو أنت.

فجاء إطلاق اسم الحلول والاتحاد على وحدة الوجود من هذا الجانب لا غير، فتصبح النتيجة أن بعض من ردَّ على القائلين بالحلول والاتحاد، فالحقيقة أنه ردّ على وحدة الوجود.

فالقول إذن بأن وحدة الوجود كانت مقبولة مشهورة عند العلماء المتقدمين، قول باطل، بل ادعاء قبولها بين العلماء المتأخرين أيضاً مردودة، فأكثر المتأخرين ردوها، كما ردها أكثر المتقدمين.

-

هل المعارضون لوحدة الوجود محجوبون

الحقيقة أن القول بأن من نفى وحدة الوجود محجوبون، وأن من قال بها فهو المكشوف له، والمطلع على الحقيقة، هو قول مغالطي لا يقوم على دليل. وإطلاقه هكذا سفسطة واضحة.

إن وحدة الوجود أصلاً حسب المعايير العلمية والعقلية الرصينة قول لم يتضح برهانه بعد، واختلف فيه الناس، وإن كان أكثر الخلق ينفونه، ولكن قول البعض منهم به، لا يجوز اتخاذه دليلاً على صحته في نفسه، فلا يخلو قول باطل أو صحيح من أن يوجد قائل به من الناس.

وكون القائل به محجوباً، لا يصح قوله إلا ممن يعتقد بصحة وحدة الوجود، ويقطع بها، ولكن هذا المحجوب يحكم أيضاً على القائل بوحدة الوجود بالحجب والجهل أيضاً.

واستعمال لفظ الحجب هنا للدلالة على الجهل موافق لمذهب أهل الوحدة، لأن الحجب مقابل للكشف، والطريق الصحيح للعلم عندهم هو الكشف، فمن لا كشف له، فهو محجوب، ولكن أهل الحق يستعملون مصطلح العلم والجهل، لا مصطلح الكشف والحجب، فمن خالف الحق فهو جاهل، أو معاند، ومن وافق الحق وقال به، فهو عالم أو متيقن.

-

المعنى الصحيح والمعنى الباطل لوحدة الوجود

إن البدء بالقول بأن لوحدة الوجود معنى صحيحاً ومعنى آخر باطلاً، لا يسمن ولا يغني من جوع، فالمجسمة يقولون إن الحدَّ والجسمية لها معنى محمود ومعنى آخر مذموم، أو معنى صحيح ومعنى آخر باطل، وكل إنسان يمكن أن يتبع هذا السبيل، وهذا المنهج إنما هو الخطوة الأولى في سبيل تشكيك الناس في الحكم مطلقاً بالبطلان على وحدة الوجود، وهذا هو نفس هدف المجسمة من ادعاءاتهم.

والحق أنه لا يلتفت إلى القائلين بهذا القول مطلقاً، بل إذا سلمنا بوجود معنيين أحدهما صحيح والآخر باطل، فإن هذا يوجب الابتعاد عن استعمال مثل هذا اللفظ في مقام الدعوة إلى علم التوحيد. وعلى كل الأحوال، فإننا سوف ما دار حول هذا المعنى بين العلماء.

لقد اشتهر بين بعض من تكلم في وحدة الوجود أن لوحدة الوجود معنيين أحدهما باطل والآخر صحيح، واحتج البعض بما قاله الصاوي في ذلك المعنى في شرحه على جوهرة التوحيد، وبما ذكره بعض العلماء، وسوف أبين هنا حقيقة هذا الحال ليعرف هل استناد هؤلاء صحيح أم باطل.

ولكي نتوصل إلى ذلك سوف أنقل النص الذي يعتمدون عليه في ذلك المقام، ونحلله، لنعرف حقيقة المقام.

قال الصاوي في شرحه على جوهرة التوحيد[1]:

"تنبيه:

شاع على ألسنة العوام: (الله موجود في كل الوجود)، وهو كلام صحيح في نفسه، لأن مفاده وحدة الوجود، لكنه غير لائق منهم، لإيهامه الحلول، وتأويله أن تقول:

معناه أنه مع كل موجود، أي: لا يغيب عن موجود أصلاً، ومعيته معه معناها: تصرفه فيه وتدبيره له، معية معنوية لا يعلمها إلا هو، كما أن ذاته لا يعلمها إلا هو، لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء.

ومن كلام ابن وفا:..... أن من أعظم إشارات وحدة الوجود، قوله تعالى(سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أَوَلَمْ يكفِ بربك أنه على كل شيء شهيد، ألا إنهم في مِرْيَةٍ من لقاء ربهم، ألا إنه بكلِّ شيءٍ محيط)

ومن ألطف إشاراتها كما قال شيخنا الأمير في حاشيته قولُ أبي مدين التِّلِمساني:

اللهَ قُـلْ وَذَرِ الـوجـودَ ومـا حـوى	إن كـنـتَ مـرتادا بـلـوغَ كـمـالِ
فـالـكـل دون الله إن حـقـقـتـه	عـدمٌ على التفصـيـل والإجمـالِ
واعـلـم بأنـك والـعـوالمَ كـلَّـهـا	لـولاه في محْـوٍ وفي اضـمـحـلال

مـن لا وجـود لـذاتـه مـن ذاتـه	فـوجـوده لـولاه عـين محـال
والعـارفون فَنُوا بـه لم يشـهـدوا	شـيئـا سـوى المتكبر المتعـالي
ورأوا سـواه على الحقيقة هـالكـا	في الحـال والمـاضـي والاسـتقبالِ

انتهى كلام الصاوي.

ومن تأملنا لكلام الصاوي، نرى أنه يتألف من المعاني التالية:

الأول: محل الكلام هي عبارة دائرة على ألسنة العوام، حاصلها أن الله تعالى موجود في كل الوجود.

الثاني: تأويل هذه العبارة على معنى مقبول.

الثالث: استشهاد بكلام بعض القائلين بوحدة الوجود.

فنبدأ أولاً بالمعنى الأول والثاني، فنقول: العبارة كما قال الصاوي، دائرة على ألسنة العوام، وليست دائرة على ألسنة العلماء، وهذه العبارة تحتاج إلى تأويل، ومعلوم أن التأويل يلجأ إليه عندما يوجد إشكال في النص من حيث المعنى المتبادر إلى الذهن عند قراءته، فيلزمنا إذن أن نبين المعنى الباطل المتبادر إلى الذهن عند قراءة هذه العبارة.

وهذا المعنى الباطل هو كما نص عليه الصاوي: إيهام الحلول، والحلول معناه أن الله تعالى حلَّ في مخلوقاته، أو العكس. وهو باطل قطعاً.

والصاوي يحكم على العبارة في نفسها بالصحة، ويحكم عليها بوجوب تأويلها لإيهامها هذا المعنى الباطل.

ونحن قد عرفنا الدافع إلى التأويل، وهو إيهام الحلول، فما هو المعنى المفهوم من العبارة الذي يبرر لنا القول بأن العبارة صحيحة في نفسها. لقد علَّلَ الصاوي حكمه بالصحة للعبارة بأن مفادها (وحدة الوجود).

إذن مصطلح وحدة الوجود عند الصاوي له معنى صحيح، وهو المعنى الذي وضحه الصاوي في تأويله للعبارة، وحاصل هذا التأويل أنه أول حرف (في) الوارد في العبارة، بمعنى المعية، فصارت العبارة :(الله موجود مع كل موجود)، ونحن إن نظرنا إلى هذه العبارة، رأيناها مطابقة من حيث المعني للآية الواردة في القرآن (وهو معكم أينما كنتم)، فالصاوي إذن يصرف حرف الجر (في) عن ظاهره وهو معنى الظرفية، إلى معنى المعية، الوارد أصله في القرآن، ثم بعد ذلك، أي لما صار معنى العبارة مطابقاً لمعنى الآية الكريمة، سلط الصاوي على العبارة التأويل الذي ذكره العلماء للآية الكريمة.

فالمعية الواردة في القرآن معناها تصرف الله تعالى لكل الموجودات، وتدبيره لها، لا وجوده معها، ولا كون وجودها عين وجوده، ثم قال: إن هذه المعية معية معنوية لا يعلمها إلا هو، كما أن ذاته لا يعلمها إلا هو.

إذن فالحاصل أن العبارة محل التحليل، إذا قلنا أن معناها صحيح، فإن المعنى الصحيح الذي نصرفها إليه، هو معنى المعية المعنوية التي معناها تدبير الله تعالى للمخلوقات.

إذن المعنى الصحيح الذي يراه الصاوي لوحدة الوجود، هو معنى المعية المعنوية، لا المعية الحقيقية، أي المعية الذاتية، التي قال بها بعض الناس، والتي حاصلها أن الله تعالى متحد في وجوده مع وجود المخلوقات، أو أن وجود المخلوقات هو عين وجود الله تعالى، وهو المعنى الصحيح لوحدة الوجود، الذي وضحناه سابقاً في التمهيدات.

إذن، إذا قلنا أن لوحدة الوجود معنى صحيح، فإن هذا المعنى الصحيح راجع إلى أن الله تعالى مدبر لجميع المخلوقات، ومتصرف فيها، وعالم بها، ولا يعزب عن علمه أيُّ شيء في الوجود.

أي إننا إذا قبلنا وحدة الوجود على رأي الصاوي، فإننا لا يجوز أن نحملها على معنى غير المعنى الذي ذكرناه، وهو معنى المعية على رأي أهل السنة لا على رأي القائلين بوحدة الوجود الحقيقية.

وهذا في الحقيقة نفي لوحدة الوجود، كما يقول بها ابن عربي والنابلسي، وليس موافقة على هذا المعنى.

وأما المعنى الثالث، وهو الاستشهاد بكلام البعض كابن وفا، والتلمساني، فأكتفي هنا بالقول بأن ابن وفا حسب ما يظهر لي من قراءة ما نقل عنه، قائل بوحدة الوجود على معناها الباطل، واستشهاده بالآية المذكورة، فوجه الاستدلال بها، أن الآيات التي في الآفاق وفي الأنفس، هي عين الموجودات التي هي مظاهر الذات الإلهية، فهذا الآيات هي موجودات بنفس وجود الذات الإلهية، لا بوجود آخر خاص بها، فمن رأى هذه الآيات، ورأى أنها مظاهر، علم أن الله تعالى هو الحق، أي هو الثابت، وهو الموجود الحق بوجود خاص، لا غير، أي يعلم الناظر أن هذه الآيات ما هي إلا مظاهر لا وجودات مغايرة لوجود الله تعالى.

وأما التلمساني، فكلامه في هذه الأبيات الشعرية، ليس نصاً في وحدة الوجود بالمعنى الحقيقي كما يقول به ابن عربي والنابلسي، وهو المعنى الباطل الذي لا يقبله أهل السنة، وليس كذلك نصاً صريحاً في المعنى الذي يمكن أن يقبله العلماء ومنهم الصاوي، والذي أرجعه إلى معنى المعية المعنوية، لا المعية الذاتية.

فالحاصل أننا نخالف الصاوي في فهمه لكلام ابن وفا، والتلمساني، فهو يحمل كلامهما على المعنى الصحيح المقبول عنده، ولكننا نرى أن كلامهما ليس كذلك، وحمله على ما قال يحتاج إلى قرائن أخرى قد لا تتوفر له.

فنحن نوافق إذن الصاوي في خلاصة المعنى الذي حمل عليه كلام العوام، ولكننا لا نوافقه في تفاصيل كلامه، ولا نوافقه في الحكم بتصحيح العبارة بحجة أن مفادها هو وحدة الوجود، لأن معنى المعية المعنية، لا يسمى عند العلماء بوحدة الوجود، فتسميته للمعية باسم وحدة الوجود، غير صحيح. بل وحدة الوجود آيلٌ إلى المعية الذاتية، التي حاصلها أن لا معية أصلاً، بل الكل واحد. ثم إن معنى مصطلح (وحدة الوجود) ليس معنى مقبولا مشهور القبول حتى يتخذ معيارا لقبول الكلام ورده. بل هو مشكل في غاية الإشكال كما سنبين، وكما وضحنا سابقاً.

فهذا هو تعليقنا المختصر على عبارة الصاوي.

وقد ذكر العلامة الأمير في حاشيته على شرح الشيخ عبد السلام على جوهرة التوحيد، كلاماً له تعلق بما هنا ولذلك سوف نذكره لزيادة الفائدة.

قال العلامة الأمير[2] تعليقا على قول الشارح: "(فواجب له) صفة نفسية له (الوجود) الذاتي بمعنى أنه وجد لذاته لا لعلة فلا يقبل العدم لا أزلاً ولا أبداً لوجوب افتقار العالم وكل جزء من أجزائه إليه تعالى":

"(قوله: الذاتي) وأما غيره فهو فعله، وذهب بعض المتصوفة والفلاسفة إلى أنه تعالى الوجود المطلق، وأن غيره لا يتصف بالوجود أصلا، حتى إذا قالوا الإنسان موجود، فمعناه أن له تعلقا بالوجود وهو الله تعالى، وهو كفر، ولا حلول ولا اتحاد.

فإن وقع من أكابر الأولياء ما يوهم ذلك أُوِّلَ بما يناسبه كما يقع منهم في وحدة الوجود، كقول بعضهم ما في الجبة إلا الله، أراد أن ما في الجبة بل والكون كله لا وجود له إلا بالله، فالله يمسك السموات والأرض أن تزولا، ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده، وذلك اللفظ وإن كان لا يجوز شرعاً لإيهامه، لكن القوم تارة تغلبهم الأحوال، فإن الإنسان ضعيف إلا من تمكن بإقامة المولى سبحانه. ورأيت في مفاتيح الكنوز أن الحلاج قال: (أنا) وفيه بقية من شعوره بنفسه، ثم فني بشهوده فقال: (الله)، فهما كلمتان في مقامين مختلفين، لكن ممن أفتى بقتله الجنيد كما في شرح الكبرى عملاً بظاهر الشريعة الذي هو أمر الباطن الظاهر.

وبالجملة فالمقام العظيم لا تحيط به العبارة، والوجدان يختلف بحسب ما يريد الحق[3]." انتهى

هذا هو كلام الأمير الذي اعتمد عليه الصاوي، وكلام الأمير أكثر تحقيقاً من كلام الصاوي، والمتأمل فيه يرى أنه يتألف من المعاني الأساسية التالية:

أولاً: وضح ما هو مذهب وحدة الوجود عند الصوفية القائلين به، وحكم عليه بأنه كفر.

ثانياً: حدد الموقف الشرعي الذي يجب اتخاذه من الكلمات الدالة على وحدة الوجود.

فأما المعنى الأول، فقد بين رحمه الله أن معنى وحدة الوجود، هو أنه لا وجود إلا لله تعالى، لأن الله تعالى هو الوجود المطلق، وهو عين مذهب وحدة الوجود الباطل، وبناء على هذا المذهب يلزم أنه لا

وجود لغيره أصلاً، وبالتالي فإن معنى قولهم الإنسان موجود، أنه له تعلق بالوجود، أي أنه عبارة عن نسبة بين ماهية وهوية الإنسان وبين وجود الله تعالى الذي هو الوجود المطلق، وهو المراد بقولهم بأن الله تعالى يظهر بأحكام الممكنات، ويتجلى لذاته بذاته، وهذا المعنى معنى باطل عند العلامة الأمير، وهو كفر لا ريب فيه، ومع ذلك فلا حلول ولا اتحاد، أي إن القائل بهذا المعنى لا يلزمه القول بالحلول ولا القول بالاتحاد، لأنه لا تكثر للوجود أصلاً عنده، وهو كفر. فالأمير إذن يميز هنا بالضبط المذهب الحقيقي لوحدة الوجود، وينص على بطلانه.

ثم يبين الموقف العملي من كلمات صادرة عن الناس يظهر فيها هذا المعنى، كقول الحلاج ما في الجبة إلا الله، فالأمير فسره بأنه أراد أن الكون كله لا يوجد إلا بإيجاد الله تعالى، بناء على ما قاله أولاً من أن الوجود الذاتي إنما هو لله تعالى وحده، والوجود المفتقر لسائر العالم، وهذا وإن كان هو المذهب الصحيح، إلا إننا لا نقطع أنه مراد الحلاج، فإن كلمته ربما يظهر منها مع غيرها من كلماته المنقولة عنه معنى وحدة الوجود بالمعنى الباطل الذي حكم عليه الأمير بأنه كفر.

وإرجاعه اختلاف العبارات عن هؤلاء الناس بحسب اختلاف الأحوال والمقامات، وقدرتهم على هذه المواقف، وإن كان قاله غيره، إلا أن هذا التعليل لا ينبغي أن يمنعنا من اتخاذ موقف من نفس هذه الكلمات بأنها باطلة، وهو عين ما فعله الأمير هنا.

إذَنْ فالمقصود عند العلماء الملتزمين بأحكام الشريعة، من أنه يوجد معنى صحيح لوحدة الوجود، هو أنه يجب علينا تأويل الكلام الدال على المعنى الباطل الذي يقول به أصحاب هذا المذهب، لمعنى آخر مقبول عندنا إذا صدرت هذه الكلمات ممن اشتهر عندنا حسن سيرته، فالمسألة إذن ليست إلا موقفا عمليا مما ينقل من كلمات معناها الظاهر باطل، وهذا المعنى الصحيح حاصله أن الكون والعالم الموجود، لم يكن ليوجد بسبب علة ذاتية له، بل وجود إنما هو بسبب إيجاد الله تعالى إياه. فوجود العالم ليس عين وجود الله تعالى.

هذا الكلام وإن كان مختصراً في ما يدعيه البعض من وجود معنى صحيح لوحدة الوجود، إلا إننا نرجو كفايته في هذا المقام، وسوف يأتي لنا كلام آخر عند نقد كلام النابلسي المتعلق بهذا المقام.

هل القول بوحدة الوجود لا يخالف قول أهل السنة

هذا هو المعنى الرابع مما ذكره النابلسي الذي سوف نقوم بتحليله هنا.

إن الشيخ النابلسي ادّعى في كلامه السابق أن الاعتقاد بوحدة الوجود على المعنى الصحيح –كما يُصِرُّ– لا يخالف مذهب أهل السنة مطلقاً.

وقد عرفنا مما مضى قصة المعنى الصحيح والمعنى الفاسد لوحدة الوجود، وعرفنا أنه لا يوجد معنيان، بل المعنى الذي يسميه بعض العلماء بأنه صحيح، إنما هو تأويل للعبارات الظاهرة في المعنى الباطل، هروباً من الحكم بالتكفير على من قالها، والمعنى المؤول لا يقال عليه إنه معنى ثان، بل لا معنى حقيقي إلا واحد، والآخر مؤول، هذا عند أهل السنة، وأما عند القائلين بوحدة الوجود، فالمعنى الحقيقي عندهم لوحدة الوجود هو المعنى الباطل لها عند علماء أهل السنة، كما رأينا ذلك في عبارة العلامة الأمير.

وسنعرف المعنى الباطل لوحدة الوجود عند النابلسي، لنعرف أن لوحدة الوجود معنى باطلاً آخر عند الفريقين أقصد أهل السنة والقائلين بوحدة الوجود كما عند النابلسي وابن عربي، وغيرهم، وهذا المعنى الآخر، هو في الحقيقة مذهب آخر قال به بعض المنحرفين وسموه باسم وحدة الوجود، وهو وجه آخر لوحدة الوجود النابلسية.

ولا نريد هنا أن نعلق على ادعاء النابلسي بأن النافين لوحدة الوجود إنما هم جاهلون، وعلومهم غير صحيحة، وأنهم لم يعرفوا اصطلاح القائلين بها، وما قاله من أن علوم القائلين بها مبني على الكشف والعيان، فإن الكشف ليس طريقاً من طرق المعرفة عند أهل السنة، لأنه لا ضابط له.

وأنت ترى أن النابلسي يقدم الكشف الذي نصَّ العلماء على كونه ليس طريقا للعلم عند أهل السنة، يقدمه على النظر الصحيح الذي عبر عنه تنزيلاً من مقامه بأنه أَخْذٌ من الكتب، وكيف يَذُمُّ الأخذَ من الكتب وقد أنزل الله تعالى إلينا كتاباً لنأخذ منه، وأمر العلماء بتدوين ما عرفوه في الكتب، فهل يكون هذا كافياً لذم علوم النافين لوحدة الوجود، كلا، بل الأمر لا يتعدى أن يكون زيادة تشنيع من النابلسي لينفر أتباعه من كتب العلماء الراسخين من أهل السنة.

ولكن الذي لا بدّ من تقريره هنا، أن العلماء الذين نفوا وحدة الوجود هم من أعاظم أهل العلم، ومن الأئمة المتَّبعين، ولا يقال على هؤلاء أنهم جاهلون، ولا أنهم غير عالمين، فمنهم السعد التفتازاني، ومنهم علاء الدين البخاري، ومنهم علاء الدولة السمناني، ومنهم الأئمة المتقدمون الذين أنكروا على الحلاج كالجنيد، وأصحابه، ومنهم من شنع على ابن عربي خاصة كالسرهندي النقشبندي، وقد مرَّ معنا كلام العلامة الأمير، وغيرهم كثير، وأما الذين يلزم من كلامهم الرد على مذهب وحدة الوجود، فهم أعاظم علماء الأمة، من القرون الأولى والمتأخرة، وليس هذا الموضع هو الملائم لاستقراء أسمائهم، ولكني لا أعتقد

أن أحداً يقول بأن هؤلاء جاهلون بالاصطلاح، أو من المحجوبين، وليت شعري إذا كان هؤلاء محجوبين، فمن هم الذي انكشفت لهم الحقيقة.

والحاصل من هذا أن قول النابلسي بأن وحدة الوجود لا يعارض مذهب أهل السنة مجرد ادعاء، لا دليل عليه، بل الدليل قائم على بطلانه، ونحن سوف نبين ذلك تفصيلا في أثناء نقدنا لباقي كلام النابلسي في رسالته هذه، وسوف يتضح لنا بصراحة أن مذهب وحدة الوجود لا يمكن أن يتوافق مع مذهب أهل السنة، ولا يمكن أن يوجد إنسان قائل بوحدة الوجود، في حال كونه معتقداً بأقوال أهل السنة، إذن؛ فمذهب وحدة الوجود لا يمكن اجتماعه مع مذهب أهل الحق.

موقف النابلسي من علم الكلام

وقد أوجب النابلسي على كل واحد بعد ذلك[4]: "*أن يبحث عنه –أي عن المعنى الصحيح لوحدة الوجود–، ويتحقق به على الوجه التام، ويحفظ عليه ويترك ما عداه من أقوال علماء الكلام، لأنه القول الحق والاعتقاد الصدق، والواجب أيضاً حمايته من طعن الطاعنين وذم الجاهلين له، المتكلمين فيه من غير معرفة به الضالين المضلين.*"اهـ.

إذن يجب شرعاً على الإنسان المكلف أن يبحث عن المعنى الصحيح لوحدة الوجود، وأن يؤمن به، وأن يدافع عنه، ويحرم عليه بالتالي أن يتأثر بكل من يخالف القول بوحدة الوجود.

وإيجاب القول بوحدة الوجود، على كل مكلف، هو إفراط في الانتصار لهذا المذهب الذي ذمه أكثر علماء الأمة المحققين، ينقلب هذا المذهب عند النابلسي إلى فرض عين على كل مكلف، فسبحان الله!

وهذا الموقف العملي من النابلسي ينبني على عدم اكتراثه مطلقاً بالمخالفين، وذلك لسبب بسيط جداً وهو أن المخالفين لوحدة الوجود لا يعتمدون على الكشف، ثم هم يخالفون أولياء الله الذين انكشف لهم الحجاب، واطلعوا على المغيبات عياناً.

إذا التفتنا نحن إلى هذه الخلفية للمعتقد بوحدة الوجود فإننا نرى موقف النابلسي المتشدد من المخالفين مبرراً.

وأما علم الكلام وعلماء الكلام عند النابلسي فهو علمٌ مذموم، كما هو حكمه بالضبط عند المجسمة والفلاسفة، وأما علم الكلام عند أهل السنة فهو علم أصول الدين وهو علم واجب على الكفاية، لأن به يمكن الكشف عن البدع الاعتقادية، وبواسطة القواعد المبينة فيه، يمكن الرد على المخالفين للدين الإسلامي، وعلماء الكلام هم الذين يمكنهم الرد على أصحاب المذاهب الرَّدِيَّةِ، كالمجَسِّمَةِ والقائلين بعصمة الأئمة، والقائلين بحلول الله تعالى في أبدان الأئمة، وعلى المذاهب المناقضة للإسلام الذي هو الدين الحقُّ، كالشيوعية والرأسمالية والنصرانية واليهودية، وغيرها، من المذاهب المناقضة للدين الإسلامي.

هكذا هم علماء الكلام عند أهل السنة، ولكنهم عند النابلسي أصحاب كلام باطل، مجرد كلام في كلام، لا يغني ولا يفيد، فهل موقف النابلسي يعكس حقيقة موقف أهل السنة ؟!

إنه من الواضح الجلي أن النابلسي يخالف كلام علماء أهل السنة عندما يضع علماء الكلام في محل العابثين، والحقيقة أن هذا ليس موقف النابلسي فقط بل هو موقف جميع القائلين بوحدة الوجود قاطبة، كابن عربي، وابن سبعين، وغيرهم، وجميع أتباعهم، بل إنني في هذا الزمان رأيت بعض القائلين بذلك والمتأثرين بموقف ابن عربي، من يقلل من شأن علماء الكلام، ويدعي أنهم عابثون، وهو مع قوله

الفاسد هذا يعتقد أنه موافق لأهل السنة، ومتبع لهم، وواقع الحال أنه يخالفهم بل يناقض أقوالهم، ويعاديها اعلم أو لم يعلم.

والسبب في أن القائلين بوحدة الوجود يعترضون على علماء الكلام، ويذمون النظر العقلي المبني على القواعد التي بينها العلماء في علم الكلام والمنطق وأصول الفقه، هو أن عقيدة وحدة الوجود لا تتفق مع القواعد المقررة التي حققها علماء الإسلام، بل إن الذي يتبع القواعد الصحيحة فإنه لا شك سينتهي إلى مخالفة القول بوحدة الوجود، وإلى نفيها، وهكذا هم علماء الكلام الذين يتبعون هذه القواعد النظرية العظيمة، فقد كان المتكلمون هم من ردَّ على أصحاب الوحدة الوجودية، من الفلاسفة والصوفية، فلذلك كان أهم الأمور التي يوصي بها أهل الوحدة أتباعهم هي عدم التعمق في علم الكلام، وعدم الاعتماد على القواعد النظرية، بل إنهم يصرحون بأن علماء الكلام هم أهل الرسوم والمتبعون لظواهر الأمور، ويصفون أنفسهم بأنهم أهل الكشف والتحقيق، المطلعون على حقائق الأمور بالكشف العيان، ويقولون بأنهم يستمدون علومهم ومعارفهم من الحق مباشرة، بخلاف علماء الكلام، الذين يأخذون علومهم ومعارفهم عن الأموات.

ثم إن بعض المشايخ المعاصرين القائلين بوحدة الوجود ينهون أتباعهم عن الأخذ عمن يتمسك بالقواعد النظرية وأساليب أهل السنة في البحث والنظر، ويحضونهم على التمسك بالمكاشفات التي نص أهل السنة أنفسهم على أنها لا تفيد العلم.

فيتضح من ذلك أن أهل الوحدة مخالفون لأهل السنة في الطريقة وفي الأحكام، وهذا يعني أنهم يخالفونهم في المذهب العقائدي، والموقف العملي التابع لذلك.

وما أقرب هذا الأسلوب الذي يتبعه النابلسي هنا وابن عربي وغيرهم، بأسلوب ابن تيمية، والحقيقة أن طريقة معالجة القائلين بوحدة الوجود للنصوص الشرعية قريبة جداً من الطريقة التي تبعها المجسمة، والموقف العملي الذي يتخذه هؤلاء من مخالفيهم قريب جدا من موقف أولئك. والجامع المشترك بينهم هو عدم كون مذهبهم مبنياً على أدلة قوية، بل إنَّ مذهبهم مبني على مجرد توهما فاسدة لا قيمة لها في ميزان العلم والنظر والقواعد العقلية، ولذلك فإن كلا هذين الفريقين يهربون من الاحتكام إلى المنهج العقلي في النظر والبحث.

-

بيان وحدة الوجود عند النابلسي

قال الشيخ عبد الغني النابلسي[5]: "*واعلم أن ليس المراد بوحدة الوجود خلاف ما عليه أئمة الإسلام، بل المراد في ذلك ما اتفق عليه جميع الخاص والعام، وما هو معلوم من الدين بالضرورة من غير إنكار أصلاً من مؤمن ولا من كافر، ولا يتصور فيه إنكار عند العقلاء من الأنام.*

إن جميع العوالم كلها على اختلاف أجناسها وأنواعها وأشخاصها موجودة من العدم بوجود الله تعالى لا بنفسها، وإذا كان كذلك فوجودها الذي هي موجودة به في كل لمحة هو وجود الله تعالى، لا وجود آخر غير وجود الله تعالى.

فالعوالم كلها من جهة نفسها معدومة بعدمها الأصلي، وأما من جهة وجود الله تعالى فهي موجودة بوجوده تعالى، فوجود الله تعالى ووجودها الذي هي موجودة به وجود واحد، وهو وجود الله تعالى فقط، وهي لا وجود لها من جهة نفسها أصلاً، وليس المراد بوجودها الذي هو وجود الله تعالى عين ذاتها وصورها، بل المراد ما به ذواتها وصورها ثابتة في أعيانها، وما ذلك إلا وجود الله تعالى بإجماع العلماء العقلاء منها، وأما ذواتها وصورها من حيث هي في أنفسها، مع قطع النظر عن إيجاد الله تعالى لها بوجودها[6] *سبحانه، فلا وجود لأعيانها أصلاً.*

وأما الوجود الذي به تلك الذوات والصور موجودة فلا شك بأنه وجود الله تعالى عند جميع العقلاء بلا خلاف، وكلام المحققين من أهل الله تعالى عن هذا الوجود لا عن الوجود الذي هو عين ذات الموجود، فالخلاف في رد القول بوحدة الوجود وقبوله، مبني على تعيين المراد بالوجود، فمن فسره بعين ذات الوجود يرد القول بوحدة الوجود، لإثباته وجوداً حادثاً، هو عين ذات الموجود الحادث، ومع ذلك رده للقول بوحدة الوجود محض خطأ، لأن هذا الوجود الحادث الذي يزعم أنه وجود ثان غير وجود الله تعالى، قائم عنده بوجود الله تعالى، فرجع الوجود كله إلى وجود الله تعالى عنده أيضاً.

ومن فسر الوجود بما صار بيان الوجود الموجود الحادث موجوداً، فإنه يقبل القول بوحدة الوجود ويعتقده حقاً، وهو الصواب الذي ترجع إليه الأقوال جميعها، لأن وجود الله تعالى الذي به كل موجود موجوداً بإجماع العقلاء، فالخلاف في ذلك لفظي راجع إلى تفسير المراد من لفظ الوجود." اهـ.

ولنا على هذه الفقرة ملاحظات:

أولاً: يدعي النابلسي في هذه الفقرة أن وحدة الوجود متفق عليها بين جميع المسلمين، بل يدعي أنها معلومة بالضرورة، وهذا الادعاء غريب جداً، فلو أنه اكتفى بادعاء قيام الأدلة عليها، لكان أمراً معتاداً، ولكن لا يجوز لنا أن نستغرب من هذا الموقف، إذ كيف يقارن النابلسي نفسه بغيره، وهو يأخذ علومه مكاشفة وعياناً، وغيره يأخذها بالنظر ؟! ولكن على كل الأحوال، كان ينبغي أن لا يغفل

النابلسي أن بعض الصوفية أيضاً المشهود لهم بالقدم الراسخة أنكروا على القائلين بوحدة الوجود، واعتبروها بدعة ومجرد خيال.

والحقيقة أنه يمكن لأيٍّ أحد أن يدعي أن قوله وعقيدته ضرورية وقطعية، ولكن هذا لا يكون إلا مجرد ادعاء عارٍ مادام عارياً عن الدليل !!

فإننا لا يمكن أن ننسى ابن تيمية كيف يدعي الإجماع من السلف والخلف، ووجود النص من القرآن والسنة بل من جميع العقلاء على عقيدة التجسيم التي يقول بها ؟

وكيف يدعي ابن عربي أن ما يقوله إنما جاء به عن طريق الكشف والمعاينة !!

وكيف يقول ابن رشد أن فلسفته موافقة للأدلة العقلية القطعية التي لا تردد فيها، ولكنَّ كلَّ واحد لم يعتمد في أخذه لمذهبه على القواعد العقلية الصحيحة، التي قررها علماء الشريعة المقتدى بهم، وليس أهل الوحدة، فإنه من الطبيعي أن يكون بهذه النفسية الشديدة التعصب لما يقول، فهو في الحقيقة لا يملك برهاناً على تدعيم موقفه، إلا تعصبه له.

ولكن لو كان معنى وحدة الوجود كما وصفه النابلسي في الوضوح والاشتهار والقطعية، فإننا نستبعد جداً أن يقع حولها هذا الخلاف الكبير بين المسلمين منذ أوائل ظهورها إلى هذا الزمان، شأنها في ذلك شأن أي مذهب آخر، ونحن نقول أيضاً، لو كان مذهب الشيعة بوجود نص قطعي على إمامة الإمام علي بن أبي طالب، بعد النبي عليه الصلاة والسلام، لو كان ذلك صحيحاً، فإننا نستبعد جداً أن يقع خلاف كبير مترامي الأطراف بين المسلمين حول هذه المسألة، ويتقاتلوا عليها، إلى هذا الزمان، ولولا أنها مبنية على محض تعصب مخلوط بادعاء يستند إلى توهمات لأدلة غير قاطعة، لما حصل ذلك.

ثانياً: بقية كلام النابلسي عبارة عن تلخيص جيِّد لمفهوم وحدة الوجود على طريقة ابن عربي، يفهم ذلك العاقلون، وحاصل ذلك أن المخلوقات لها ذوات، وهذه الذوات خاصة بالمخلوقات، وكل مخلوق له ذات، وهذه الذات لا وجود لها، بل حقيقتها إنما هو مجرد كونها ذاتاً محضة، أي ماهية وصورة، وأما الوجود فبما أنه لا ثبوت للوجود إلا لله تعالى، فالوجود واحد، على رأيهم، فينتج من ذلك كله أن هذه الذوات والصور والماهيات قائمة بوجود الله تعالى، لأنه لا وجود غيره، فهي معدومة بعدمها الأصلي فعلاً ولا تزال كذلك، فلا وجود إلا لله تعالى، قبل الخلق وبعده، فلا تكثر للوجود، وهذه الذوات أيضاً موجودة بنفس وجود الله تعالى، لا وجود لها في أنفسها، كما لا وجود لها لأنفسها، ولا وجود لها بأنفسها، فهي أقرب ما تكون كالأعراض القائمة في الجواهر، فلا وجود لها في أنفسها إلا عين وجودها في الجواهر. وهكذا يتصور القائلون بوحدة الوجود الذات الإلهية وعملية الخلق.

ولكن إذا كان هذا هو حقيقة معنى وحدة الوجود، فكيف يتجرأ النابلسي أن يقول بأن هذا المعنى متفق عليه ومتقرر بين المحققين، ولا يمكن لأحد أن يخالفه، كيف يقول ذلك والحاصل أن أكثر الناس

يخالفون هذا المعنى لأن أكثر الناس يقولون بتكثر الوجود ؟! ولم يقل بوحدة الوجود إلا بعض طوائف من الصوفية والفلاسفة وغيرهم.

إن ادعاء النابلسي الاتفاق على هذا المذهب ادعاء بلا دليل، فهو مردود.

ثالثاً: ليتأمل القارئ في العبارات التالية التي أطلقها النابلسي:

- *إن جميع العوالم كلها على اختلاف أجناسها وأنواعها وأشخاصها موجودة من العدم بوجود الله تعالى لا بنفسها، وإذا كان كذلك فوجودها الذي هي موجودة به في كل لمحة هو وجود الله تعالى، لا وجود آخر غير وجود الله تعالى.*

- *وأما من جهة وجود الله تعالى فهي موجودة بوجوده تعالى*

- *فوجود الله تعالى ووجودها الذي هي موجودة به وجود واحد، وهو وجود الله تعالى فقط، وهي لا وجود لها من جهة نفسها أصلا*

- *وأما ذواتها وصورها من حيث هي في أنفسها، مع قطع النظر عن إيجاد الله تعالى لها بوجوده سبحانه، فلا وجود لأعيانها أصلاً.*

كل هذه الفقرات والعبارات يتركز معناها على أن وجود الله تعالى هو نفسه الوجود الذي توجد به المخلوقات، ونريد هنا أن نحلل هذا المعنى ليزداد وضوحاً.

إن الذوات عند النابلسي هي عين الصور والتجليات، وهذه الصور لا تقوم بذاتها، كما أنَّ الأعراض لا تقوم بذاتها، أما الجواهر فهي قائمة بالذات، فلا تحتاج إلى محل، بل ما تحتاج إليه إنما هو المخصص، أي الفاعل، فالمخلوقات عنده هي مجرد صور يكونها الله تعالى بذاته، أي بوجوده، فهي لذلك مظاهر الذات ومظاهر الحق، والمظهر هو الصورة، والصورة تقوم بالذات ولا تقوم بذاتها هي، فكل العوالم قائمة بذات الحق، لأنها لا قيام لها بذاتها.

وأهل السنة يقولون إن العالم هو جواهر وأعراض، والجواهر قائمة لا في محل، بل بأنفسها، والعالم بجواهره وأعراضه غير قائم بالله تعالى، ولا بذات الله تعالى، بل الله تعالى هو الفاعل للعالم والخالق له، ولذلك يقال إن العالم موجود لغيره أي بسبب غيره، ولكنه قائم بذاته، بمعنى أنه غير قائم في غيره.

فالعالم الذي هو مخلوق لله تعالى غير قائم بذات الله تعالى ولا قائم بوجوده كما يعبر النابلسي، بل هو موجود لله تعالى، أي بسبب الله تعالى.

وأما قول النابلسي بأن العالم موجود بوجود الله تعالى، فالإشكال ومحل تجلي المعنى المراد، هو حرف الباء، فقوله (بالله) هو الذي عليه دوران المعنى، فالباء كما هو معلوم إما أن تكون سببية، وإما للملابسة، وأما قولنا إن العالم موجود لغيره وهو الله تعالى، فاللام هنا هي لام السببية، ولا إشكال هنا فالمعنى المراد واضح وغير محتمل، كما عند النابلسي. فالباء إذا أريد بها الملابسة، فيصبح العالم ملابس لوجود الله تعالى عند النابلسي، وهو ما يريده القائلون بوحدة الوجود، فلا وجود لغير الله تعالى، وأما لو

أريد بها السببية، فيرجع المعنى إلى كلام أهل السنة وهو ما يخالفونه صراحة بقولهم إنه لا وجود لغير الله تعالى.

والعجب من استعمال النابلسي حرف الباء هنا ووضوح إرادته لما قلناه، ومع ذلك يوجد بعض المتعصبين من أتباعه، يقولون: "ربما أراد معنى السببية"، يظنون أنهم بذلك الأسلوب يزيلون الخلاف ويرفعونه، وهيهات، فلا ترتفع الخلافات بربما وليت ولعل.

وتكريره استعمال حرف الباء هنا دليل على إرادته للمعنى الذي ذكرناه.

ثم قال النابلسي:

"*وكلام المحققين من أهل الله تعالى في مسألة الوجود من أعلى عليين، وكلام غيرهم فيها من أسفل سافلين، وكون المراد بالوجود ما به كل موجود موجود في القديم والحادث أقرب إلى التحقيق، فإنه لا غنى للموجود الممكن عن الوجود القديم أصلاً، فوجوده هو وجوده، وذات الموجود الممكن وصورته غير الموجد القديم، فهما اثنان والوجود الذي هما موجودان به وجود واحد، هو للقديم بالذات والحادث بالغير، فالقديم موجود بوجود هو عين ذات القديم، وليس الحادث هو عين ذات القديم، ولا القديم هو عين ذات الحادث، بل كل واحد منهما مباين للآخر في ذاته وصفاته وإن اجتمعا في الظهور بالوجود الواحد وثبوت العين به، فإن الوجود الواحد للقديم بالذات وللحادث بالقديم لا بذاته، فالوجود الواحد في القديم وجود مطلق على وجه لا أعظم منه، وفي الحادث وجود مقيد على وجه يليق بالحادث أدنى من الوجه الأول دنوا صادرا من جهة القديم.*"

يقطع النابلسي هنا بأن كلام القائلين بوحدة الوجود كلام لا ريب في صحته، وأنه ليس قابلاً للنقض ولا للمراجعة، ولكن الحقيقة أن كلامه اشتمل على مغالطات نبينها فيما يلي:

أولاً: إن ما به كل موجود موجود هو الوجود فعلاً، ولكن لا يلزم لكي تصح هذه العبارة أن يكون الوجود واحداً، كما يدعيه النابلسي وغيره، بل تصح هذه العبارة مع القول بتعدد وتكثر الوجود، فوجود كل موجود هو عين ذلك الموجود، وليس أمراً غيره، وهذا هو مذهب الإمام الأشعري، ولكن النابلسي، يقول إن كل موجود إنما وجوده هو عين وجود الله تعالى.

ثانياً: يصرح النابلسي أن وجود كل ممكن إنما هو عين وجود الله تعالى، والاختلاف إنما هو في كون الممكن صورة ومظهراً من مظاهر الحق، والحق ليس شيئاً من هذه الصور، بل هذه الصور إنما تنسب إلى الوجود نسبة إضافة لا غير، كما تنسب العرض إلى الجوهر، فصور الممكنات تابعة لوجود الحق، ولا وجود لها في أنفسها.

وأهل السنة يقولون: إن كل ممكن يحتاج في وجوده وبقائه إلى الله تعالى، لا من حيث إنه لا يقوم إلا بذات الله تعالى، ولكن من حيث إنه لا يمكن تحققه في الخارج إلا بإيجاد الله تعالى له وتعلق قدرته جل

شأنه به، فما دام تعلق القدرة ثابتاً فإن الممكن موجود، وإذا انقطع هذا التعلق انعدم الموجود الممكن، وواضح أن هذا القدر لا يستلزم قيام الصورة الممكنة بعين وجود الحق جلَّ شأنه كما يقول به أهل الوحدة.

ثالثاً: الاثنينية التي يقول بها النابلسي ليست هي اثنينية وجودية، بل هي اثنينية المظهر والوجود، وهي اثنينية الصورة والوجود الذي هو وجود الواحد الحق. فالوجود الذي به توجد ذات الممكن وصورته هو وجود واحد وهو وجود الله تعالى.

فيثبت موجودان بوجود واحد، الموجود الأول هو الممكن والموجود الثاني هو الحق تعالى، وهما موجودان بوجود واحد، وحقيقة الموجود الممكن غير حقيقة الموجود القديم، لأن الممكن ما هو إلا صورة لا قيام لها إلا بذات القديم، كمظهر له واعتبار من اعتباراته، ووجود القديم هو عين ذاته، ولكن وجود الممكن هو غيره لأنه عين وجود القديم.

-

وحدة الوجود قريبة من الحلول والاتحاد

نعم إن مذهب وحدة الوجود قريب من الحلول والاتحاد، ولكن بفارق أن الحلول والاتحاد يستلزم أكثر من موجود، ووحدة الوجود، ينفي ذلك، وربما كان هذا هو السبب في أن العلماء المتقدمين كانوا ينسبون إلى القائلين بالوحدة، القول بالحلول والاتحاد، وذلك لعلاقتهما القريبة.

إن القائل بوحدة الوجود يقول إن الإنسان يتخلص من ملاحظة القيودات الوهمية الحادثة والتي بها يرى لنفسه وجوداً مستقلاً عن وجود الله، وهذه التقييدات ما هي إلا اعتبارات عدمية كما مرَّ بيانه، فإن تخلص العارف من ملاحظة وهم الوجود المستقل، ظهر له بأن وجوده هو عين وجود الله تعالى، فلا وجود إلا لله تعالى.

ولكن إذا كان الأمر كذلك، فما هي هذه الموجودات التي نراها حولنا ؟!

إن هذا السؤال يكون صعباً جداً الجواب عليه على طريقة أهل الوحدة، ولكنهم لا يعدمون طريقة ولو ملفقة، فيقولون بكل وضوح، بأن هذه القيودات ما هي إلا أوهام ووجودات مجازية، لا حقيقة لها في نفس الأمر، إلا من حيث هي مظاهر، والمظهر من حيث هو مظهر ما هو إلا اعتبار للظاهر في هذا المظهر.

ولذلك قال النابلسي في ص11: "*وكذلك وجود الله تعالى المطلق إذا ظهر على الحوادث المفروضة المقدرة وجوداً مقيداً لا يلزم أن يكون قد تغير عما هو عليه من إطلاقه، فإنه وجود مطلق لا ينقسم ولا يتغير، وكيف المعدوم بغير الموجود الحق*[71] *، وإنما التغير والتبديل واقع في الذوات الحادثة وصورها، فالله تعالى يغيرها كيف شاء، ويقلبها من عدمها الأصلي إلى وجودها الطارئ الذي هو عين وجوده سبحانه فتتصف بوجوده سبحانه على حده كائنا بها كما كانت متصفة به في الوجود العلمي من غير أن ينقسم وجوده سبحانه ولا يتغير بسبب هذا الاتصاف المذكور، كما أن الماء الصافي إذا فرضنا وقدرنا أننا وضعنا فيه زاجا فإنه يصير أسود اللون من غير أن يتغير هو في نفسه ولا زال عنه صفاه.*"اهـ

فالنابلسي يرى أن المخلوقات الممكنة تتصف بعين وجود الله تعالى، فوجود الواجب صار صفة للممكنات، وهذا هو معنى تعبيره بأنها موجودة به الذي نبهنا إليه سابقاً.

ومثال اللون والماء الذي وضحه يبين تماماً المعنى الذي ننسبه إلى النابلسي، فالمخلوقات (الزاج، اللون) الحادثة أمور قائمة بالذات الحق والوجود المطلق (الماء)، والماء يصبح ظاهراً باللون، ولكن ماهيته لا تتغير كما هو معلوم، فالله تعالى يكون ظاهراً بالمخلوقات الممكنة، في حال أنه لا يتغير عن حقيقته التي هي الوجود المطلق.

وهذا هو مفهوم الحلول والاتحاد، أو هو قريب منه، وهو المفهوم الذي نصَّ علماء أهل السنة على أن القائل به كافر.

وقد لاحظ النابلسي هذا المعنى ولذلك حاول بكل سرعة أن ينفيه عن الأذهان، ولذلك أكمل قائلاً: "*وكذلك إذا فرضنا وقدرنا أن فيه زنجفرا فإنه يصير أحمر اللون وهكذا جميع الألوان، والماء لا يتغير أصلاً في نفسه ولا يزول صفاه عنه، وهما شيئان ماء وزاج أو ماء وزنجفر، لا شيء واحد لكنه ماء محقق وزاج أو زنجفر مفروض مقدر، وهما موجودان بوجود واحد، وهو وجود الماء فقط، وليس الزاج المفروض موجوداً بوجود آخر عين وجود الماء، بل لا وجود له أصلاً مع وجود الماء، والوجود للماء وحده، ولكنه استعير للزاج المفروض المقدر أو الزنجفر وجود الماء لكونه مفروضاً مقدراً فيه ولا حال في الماء شيء، ولا اتحد الماء مع ذلك الزاج المفروض المقدر، ولا الزاج مع الماء وإنما هما حقيقتان ماء حقيقي موجود بنفسه وزاج أو زنجفر مفروض مقدر لا وجود له بنفسه، بل بوجود الماء الفارض المقدر له فيه.*"اهـ

لو اكتفى النابلسي بهذا المثال على صورته السابقة بدون تقييد كما فعل هنا، لما كان المثال كافياً لبيان وحدة الوجود، ولذلك حاول في هذه الفقرة أن يبين كيف أن اللون لا وجود له في نفسه، وأصرَّ على أنه مجرد أمر مفروض ومقدر فقط، وأنى له ذلك، فلا أحد يجهل أن اللون له وجود في نفسه، ولذلك يخلط بالماء، واللون الذي ظهر الماء به هو لون الزنجفر أو الزاج، لا مجرد لون مفروض مقدر، كما يدعي النابلسي.

وإذا كان الأمر كما نقول، فإن الحقيقة أن ما هنا هو حلول واتحاد لا وحدة وجود. أو هو اختلاط ومزج بين أمرين وليس مجرد أمر واحد كما يريده النابلسي.

وأنا أتعجب كيف يقول النابلسي بأن اللون ما هو إلا أمر مقدر ومفروض والحال أن له حقيقة في نفسه بدون الماء، وهذا القدر لا ينكره أحد.

وكيف ينفي النابلسي أن يكون الزنجفر قد حلَّ في الماء، واتحد به نوع اتحاد، والحال أن هذا هو الواقع بالفعل في الخارج، وهو أمر لا يجوز أن يكون مورد الشك والقلق.

فالحاصل أن هذا المثال يبين أن وحدة الوجود مستحيلة، ولا بد من فرض الكثرة، ليستقيم لنا بيان الخلق، ولا يمكن أن يكون الخلق والمخلوقات مجرد أمور مقدرة ومفروضة، كما يدعي أصحاب هذا المذهب الغريب.

ونقول للنابلسي: نعم يمكن أن تقول بأن الوجود الجوهري واحد، ولكن التعدد والتكثر الظاهر ناتج من اتحاد أعراض ممكنة بهذا الوجود الجوهري، وعلى كل الأحوال، ومهما قدرتَ المعنى، فإنه ينتج عندنا أن الوجود الذي به تقوم الأكوان والألوان يتغير وتبدل ويتحد بغيره ويحل فيه غيره، سواء كان هذا الغير عرضاً أم جوهراً.

ثم تعرض النابلسي لكون الوجود مشتركا، فقال: "*إن الوجود مشترك بحسب الظاهر بين الموجود المحقق وهو الماء، وبين المفروض المقدر وهو الزاج أو الزنجفر، فلا يمتنع أن يكون مشتركاً أصلاً في حقيقة*

الأمر، كما أن اللفظ الواحد إن كان مشتركاً في الاستعمال بين معناه الحقيقي الموضوع ومعناه المجازي الموضوع له، لا يمتنع أن لا يكون مشتركا أصلا في الوضع، بل الوجود هو وجود الماء المحقق وحده، والزاج والزنجفر المفروض المقدر له وجود آخر مفروض مقدر مثل هو عين ذاته ونفس صورته" اهـ.

كذا قال، والحقيقة أن الكلام في الاشتراك إما أن يكون على اللفظ، أو على مصداق الوجود، أي ما يقع عليه لفظ الوجود في الخارج أو في نفس الأمر. فإن كان على اللفظ، فهذا يلزم عنه أن يكون الوجود الحقيقي أمراً واحداً، والثاني مجازاً، والمجاز في الوجود إما أن يستلزم نفي التكثر فيه أصلاً، أو لا يستلزم، فإن استلزم، فهو وحدة الوجود، وإلا فإن الخلاف يكون لفظياً فقط، أو أن يكون لفظ الوجود واقعاً على حقيقتين مختلفتين ثابتتين في الخارج، وهذا القول هو قول الإمام الأشعري، فإنه قائل بأن وجود كل شيء هو عين ذلك الشيء، أي إن الوجود ليس زائداً على حقيقة الموجود، بل هو عينه.

وأما مذهب الإمام الرازي فهو قائل بأن الوجود عبارة عن لفظ واقع على معنى واحد فقط، هو مشترك اشتراكاً معنوياً بين الواجب والممكن، واشتراكه اشتراك في العروض لا في الحقيقة لاستحالة اشتراك أمر حقيقي بين الواجب والممكن.

وقد وضح النابلسي الاشتراك على غير حقيقته التي ذكرناها، بل خلط بين الاشتراك في اللفظ وبين الاشتراك في المصداق، وهو الاشتراك الخارجي، والحقيقة أن لا اشتراك عنده، لأن الاشتراك يشترط فيه سبق التكثر، ولا تكثر على مذهب وحدة الوجود، فكيف يقال بالاشتراك.

ثم حاول النابلسي بعد ذلك أن يؤول مذهب الإمام الأشعري والإمام الرازي ليكونا متوافقين مع ما يقول به هو من وحدة الوجود، وكلامه لا قيمة له، فقد قال: "بل الوجود هو وجود الماء المحقق وحده، والزاج والزنجفر المفروض المقدر له وجود آخر مفروض مقدر مثل هو عين ذاته ونفس صورته مثلما قال الأشعري رحمه الله تعالى وزاد على ذاته وصورته كما قال الفخر الرازي وهو مذكور في مواضع من علم الكلام، في مبحث الوجود، فإن القائلين بوحدة الوجود مرادهم بالوجود الوجود الذي به صار الموجود موجودا، لا الوجود الذي هو مفروض مقدر، لكن من جنسه، فافهم هذا المثال، ولله المثل الأعلى في السموات." اهـ.

ولكن قد تبين لنا أن مذهب الأشعري لا يمكن التقاؤه مع مذهب وحدة الوجود، لأنه قائل بأن وجود كل شيء عين ذلك الشيء، على المعنى الذي ذكرناه سابقاً، وأما الإمام الرازي فقد وضحنا مذهبه أيضاً، ولا يتفق مذهبه مع قول أهل الوحدة، والنابلسي يهمه جداً أن يبين أن مذهب الأشعري لا يتعارض مع ما يقول به من الوحدة، لا لأن كلام الأشعري ولا لأن كلام الرازي مهم جداً عنده، بل لأن أكثر العلماء في الإسلام يتبعون هذين الإمامين، وأما عنده فإن كلمة واحدة من ابن عربي –الذي يتعلم بواسطة المكاشفة الصريحة، وبارتفاع الحجاب بينه وبين الحق تعالى!– تغنيه عن كلام كثير للرازي والأشعري معاً.

وتفسيره الوجود عند أهل الوحدة بأنه الذي به صار كل موجود موجوداً، لا يكفي ليدلل على صحة مذهبه، لأن الوجود الخاص لكل ممكن أخرجه الله تعالى من العدم إلى الوجود، هو الذي به يصير هذا الممكن موجوداً، فإنه وجوده الخاص، وقولنا إن الوجود الخاص هو الذي به صار الممكن موجوداً، لا يستلزم أن يكون علة كل ممكن عين ذاته، بل علة كل ممكن وسببه هو تعلق قدرة الله تعالى، ولكن هذا الممكن لا يقوم في الخارج في ذات الله تعالى ولا بوجود الله تعالى كما يقول أهل الوحدة، بل يقوم بعين ذات التي هي الوجود الخاص.

والمثال الذي وضحه النابلسي لا يبرئه من القول بوحدة الوجود بالمعنى الذي وضحناه نحن سابقاً، ولا تنفي عنه الشنائع التي تلزم القائلين بالوحدة.

إن المشكلة الكبرى عند النابلسي هي أنه لا يتصور قيام أي ممكن إلا بعين ذات الله تعالى، وبعين وجود الحق تعالى، وسواء عنده في ذلك للممكن العرض أو الممكن الجوهر.

والتناقض الكبير الواضح عند القائلين بالوحدة، هي قولهم أن كما قال النابلسي :"المخلوق بالنظر إلى ذاته إنما هو عدم صرف، وإنما وجوده بوجود الله تعالى، فالوجود لله تعالى وحده وإن وجد به ما سواه".اهـ، فكيف يكون المخلوق الممكن عدماً صرفاً في ذاته ويكون قائماً بذات الله تعالى، وكيف يكون في ذاته عدماً صرفاً والله تعالى خالقه، أيخلق الله تعالى عدماً صرفاً، أم يقوم في ذاته تعالى عدمٌ صرفٌ.

ولا يضطر أحد إلى القول بمذهب وحدة الوجود إذا تنبه إلى الحقائق التي بيناها فيما مضى، من الفرق بين قيام الشيء في نفسه وبنفسه ولنفسه، أو قيامه بغيره أو لغيره، فإن الإنسان إذا تأمل في هذه المعاني لم يبق عنده محل للشك والتردد في عدم الحاجة إلى القول بحدة الوجود.

والحقيقة أن الوحدة المطلقة عند أهل السنة لا ترجع إلى الوحدة في الوجود، بل إلى الوحدة في الأفعال، ولذلك فإنهم أرجعوا كل شيء إلى كونه مخلوقاً لله تعالى، ولم يقولوا إن كل شيء موجود بالله تعالى، لأن ذلك يلزم أن يكون كل شيء عرضاً، لاستحالة قيام الجوهر بالجوهر، ويلزم بعد ذلك قيام الأعراض بالذات الإلهية وهو مستحيل.

والنابلسي يرفض إثبات وجود آخر غير وجود الله تعالى، ويعتبر كل من أثبت وجود ثانياً للمخلوقات فإنه يلزمه إثبات المضاهاة التامة بين العالم والمعلوم، والصانع والمصنوع. وهذا الإلزام كما تراه أيها القارئ إلزام باطل، لا يلزم من أثبت أكثر من موجود، لأنه يقول مع كثرة الموجودات، إن حقائقها مختلفة، وليست حقائقها متساوية، فمن أين يلزمه إثبات المضاهاة بين الخالق والمخلوق؟! فما هذا الكلام إلا مجرد اتهام لا دليل عليه من النابلسي كأكثر ما في هذا الكتاب، سامحه الله.

وأما عند النابلسي فحقيقة المخلوق مختلفة اختلافاً تاماً عن حقيقة الواجب، لأن حقيقة المخلوق عدم صرف، وحقيقة الواجب وجود تام، فلا مشابهة بينهما، :"لأن المفروض المقدر في نفسه عدم

صرف، وكيفية الوجود يحل به في العدم، وكذلك لا يتصور أن يتحد معه أصلا، لأن الحقيقتين متباينتان تباينا كليا، بحيث لا مشابهة بينهما أصلاً، فحقيقة الحق وجود صرف مطلقاً حتى عن الإطلاق لأنه قيد، وحقيقة المفروض المقدر عدم صرف مقيد." اهـ.

هذا هو ما يعتقده النابلسي والقائلون بوحدة الوجود معه، فوجود المخلوقات متوهم، والحقيقة أنها غير موجودة، بل هي عدم صرف، وهي وجود مقدر في وجود الله تعالى.

ثم قال النابلسي: "*والأمر كله راجع على كل حال إلى وجود الله تعالى عن الجميع، فوجود الله تعالى هو الوجود، والوجود كله بلا وجود الله تعالى عدم صرف، فلا وجود إلا وجوده تعالى، فكلهم قائلون بوحدة الوجود طوعا أو كرها*." اهـ.

الوجود القائم بذاته لذاته لا أحد يعدده، ولا أحد يقول بكثرته، ولكن الوجود المستقل في القيام بذاته، وإن كان معلولا ومسبَّبا لغيره، فأكثر الخلق والعقلاء يقولون به، والنابلسي يحاول بكل طريقة أن يلزم الناس بوحدة الوجود، وأنَّى له ذلك، ووحدة الوجود عنده أن لا يكون ثمة موجود إلا الله تعالى، وسائر الأمور الأخرى من الممكنات قائمة بذاته، تابعة له في الوجود، بل وموجودة بنفس وجوده، وهذا المذهب ضعيف لا دليل عليه إلا مجرد تحكمات وتوهمات كشف ومعاينة.

وكيف أمكن للنابلسي أن يجزم ههنا أن الجميع يلزمهم القول بوحدة الوجود على المعنى الذي يقول به هو، والحال أن أكثر المتكلمين الذين يسميهم هو وجماعته أصحاب الرسوم، ينفون وحدة الوجود، ويثبتون كثرته، ولكن مع قولهم بكثرته يقولون باحتياج سائر الموجودات في قيامها وبقائها إلى واجب الوجود الواحد الحق.

وهذا المعنى ليس هو المقصود عند النابلسي، بل هو يريد أن لا يثبت وجود قط إلا للحق، فكل ما عداه فهو نفي محض!

فكيف إذا كان الأمر كذلك، يقول النابلسي أن الجميع يلزمهم القول بوحدة الوجود ؟!!

أليس هذا مجرد تهويل يشابه تهويلات المجسمة كابن تيمية عندما يدعون أن سائر العقلاء يلزمهم القول بالجهة أو أنهم يثبتون الجهة لله تعالى؟!

إن مثل هذه المباحث لا يليق بالعاقل أن يتبع هذه الطريقة من التهويل، لأنها إن جازت على العامة والغافلين من الناس، فإنها لا تجوز على العقلاء النابهين، والأمر موقوف أخيرا على اقتناع العقلاء لأنهم بهم يقتدي العامة، بل إن هذا التشدد يترك أثراً سلبياً كبيراً في نفوس العوام والعلماء، فيدفع العوام إلى التعصب والتشدد، ويدفع العلماء إلى مهاجمة هذا المذهب بشدة وقسوة كما حصل عند البعض، فلا يستفيد أصحاب هذا المذهب إلا مناصرة جاهل وعداء عالم.

ولما كان النابلسي غارقاً حتى أذنيه في القول بوحدة الوجود، توهم أنه لا دليل واحد عند المخالفين من العلماء المتكلمين، فقال ص17:"*والحاصل أن جميع علماء الظاهر لا حقَّ معهم في الطعن على القائلين بوحدة الوجود من المحققين العارفين القائلين بذلك على وجه الحق والصواب كما ذكرنا*".اهـ

وهو يوهم بذلك أن المخالفين لوحدة الوجود من العلماء إنما يخالفونها لكونهم لم يتبين لهم المعنى الصحيح من هذا المذهب، وهو ادعاء بعيد، لا برهان عليه، بل البراهين قائمة على أن المخالفين قد فهموا تمام الفهم معنى الوحدة، وردوا عليها بأدلة صحيحة، وتأمل كيف يسمي المخالفين لوحدة الوجود بعلماء الظاهر، ويسمي القائلين بها بالعارفين المحققين، وهذه التسمية تداولوها كابرا عن كابر، وتناقولها حتى صارت علامة عليهم، ولا يريدون بها إلا التنقيص من علم علماء الشريعة، الذين يأخذون بالظاهر من العقول والمنقول، وهذه هي الطريقة الحقة، ويريد أصحاب الوحدة بذلك إعلاء مذهبهم وأصحابهم، بوصفهم بأسماء عالية المعاني مثل المحققين، والعارفين، والمكاشفين، ولا ينخع بهذه الطريقة إلا العوام كما قلنا، بل إن هذه الطرق التي يتبعها أصحاب المذاهب الباطلة علامة على بطلان أقوالهم فإنهم لا يجدون ما يتشبثون به إلا مثل هذه الطريق والوسائل الدعائية القائمة على مجرد الترويج الذي لا حاصل تحته، إلا طلب خداع العوام، وتأييدهم.

ولو كان أصحاب هذه الطريقة قائلون بالحق ومعهم الأدلة على ذلك، لما ركنوا إلى مثل هذه الطرق المكشوفة، بل تمسكوا أولاً بذكر الأدلة وإفحام الخصوم كما فعل أصحابنا من المتكلمين من أهل السنة، ومن بعد ذلك يمكنهم أن يسموا أنفسهم بما يشاؤون من الأسماء، ولكن ذلك لا يكون إلا بعد إقامة الحجة، ولا يكون هو بعينه الحجة، فما هذه الأسماء إذن إلا أسماء يَتَسَمُّونَ بها لا حاصل تحتها.

-

المعنى الباطل لوحدة الوجود عند النابلسي

لما ذكر النابلسي المعنى الذي يعتقد به من وحدة الوجود، أشار إلى أن هناك من قال بوحدة الوجود ولكن على معنى باطل لا يوافقهم هو عليه، وسوف نورد كلامه في بيان المعنى الباطل لوحدة الوجود الآن، ومن ثم نوضحه، ونعلق على كلامه.

قال النابلسي ص17: "*وأما القائلون بوحدة الوجود من الجهلة الغافلين والزنادقة الملحدين الزاعمين بأن وجودهم المفروض المقدر هو بعينه وجود الله تعالى، وذواتهم المفروضة المقدرة هي بعينها ذات الله تعالى، وصفاتهم المفروضة المقدرة هي بعينها صفات الله تعالى، الذين يحتالون بذلك على إسقاط الأحكام الشرعية عنهم، وإبطال الملة المحمدية وإزالة التكليف عن نفوسهم، والطعن عليهم بسبب القول بوحدة الوجود على هذا المعنى الفاسد طعن صحيح، وعلماء الظاهر مثابون بذلك كمال الثواب من الملك الوهاب، والعارفون المحققون معهم في هذا الطعن من غير خلاف*."اهـ.

ثم ذكر كلاما عن الجيلي يذم هؤلاء، ثم قال:" *انتهى كلامه هذا عن القائلين بوحدة الوجود على حسب ما ذكرناه من المعنى الفاسد، ولكن علماء الظاهر إذا ترقوا من الطعن في هؤلاء الرعاع السفلة المارقين من الدين مروق السهم من الرمية إلى الطعن في تلك السادة الأئمة العارفين المحققين، بظنهم أنهم يقولون بوحدة الوجود مثل قولهم، كان ذلك أمرا شنيعا في الدين، ولا يُرْضِي مَنْ يُؤْمِنُ بالله واليوم الآخر*."اهـ

إذن فالمعنى الباطل لوحدة الوجود عند النابلسي هو أن يعتقد الإنسان أن وجوده المقيد المفروض هو عين وجود الله تعالى، وتوضيح ذلك بالاعتماد على ما مرَّ، أن هناك أمرين، الأول هو الوجود المطلق، وهو عين وجود الله تعالى، والثاني هو التقييدات الواردة على هذا الوجود، وهي التي يسميها أهل الوحدة بالصور والمظاهر، والتقييدات، فيثبت أمران، فوجود الله تعالى عند النابلسي، هو ذلك الوجود المطلق عن كل قيد حتى عن قيد الإطلاق، وأما الوجود المقيد فهو الوجود الممكن، وهو في الحقيقة ليس موجوداً بل هو عدم محض، لا تحقق له، ولا وجود، وإطلاق الوجود عليه مجرد أمر مجازي، يصح نفيه على قوانين اللغة.

فهذا هو خلاصة معنى وحدة الوجود، وأما المعنى الباطل الفاسد الذي ينبه عليه النابلسي ويذم القائلين به، فهو القول بأن هذا الوجود المقيد هو عين وجود الله تعالى، فالحاصل أن هذا القول يؤدي إلى أن هناك اتحاداً بين الموجودات، ومجموعها يسمى بوجود الله تعالى، وليس هو وحدة وجود، وربما لذلك نفى النابلسي هذا المعنى، فنسبة القيد إلى المطلق باطل.

فهذا المعنى باطل عند النابلسي كما هو باطل عند علماء أهل السنة، ولكن النابلسي يحصر البطلان فيه، ويحكم بالصحة على مذهبه هو، وعلماء أهل السنة يبطلون أيضا مذهب النابلسي.

والنابلسي يصور المسألة كما لو كان علماء أهل السنة قد لاحظوا بطلان هذا المعنى الباطل من الوحدة، فتوسلوا به لإبطال المعنى الصحيح الذي يدعيه النابلسي وغيره، ويعتبر هذا الأمر غير موافق للشريعة، لأنه يعتقد أن المعنى الذي يقول به النابلسي حق عنده.

ولكن الحقيقة أن أهل السنة أبطلوا المعنيين معاً، أقصد المعنى الذي يصححه النابلسي والمعنى الذي يبطله هو.

والنابلسي يعترض على هذا الموقف، ويريد من علماء أهل السنة أن يصححوا المعنى الذي يصححه هو، ويبطلوا المعنى الذي يبطله، هذا هو ما يريده النابلسي، وهو منهج غلط وطريق غير صحيح، كما لا يخفى.

ولا يهمنا نحن أن يغضب النابلسي لمخالفة الناس له، بل ما يهمنا هو ألا يغضب الله تعالى، وتجنب غضبه تعالى إنما يكون في اتباع القول الحق لا غير، سواء قال به النابلسي أو لا.

والوجود المقدر المفروض الذي يثبته النابلسي إنما هو نفي محض في الخارج، وليس بشيء، كما مرَّ بيان ذلك، أو إنه مجرد عرض قائم بالوجود القديم، وكل من هذين التقديرين محض باطل.

والحقيقة أن نظرة مذهب وحدة الوجود كما يبينها النابلسي وهي عينها التي يقول بها ابن عربي، غريبة جداً، أي أستغرب أن يقول بها واحد من المسلمين، وجهة الغرابة تتجلى في قول النابلسي ص19: "*والوجود المفروض المقدر عدم صرف في نفسه، وإنما الوجود المحقق وجود الحق تعالى وحده الخالق، أي الفارض المقدر لكل شيء، أو الموجد بطريق الفرض والتقدير لكل شيء، ولا يقال لو كان كل شيء من المخلوقات مفروضا مقداراً لما كان كما نشاهده محسوساً ومعقولاً ثابتاً موجوداً محققاً، لأنا نقول فرض الله وتقديره لوجودات الأشياء في أعيانها، ليس كفرضنا نحن وتقديرنا للشيء المعدوم، وقد جعل الله تعالى ما نفرضه ونقدره، أنزل رتبة منا ليكون ذلك فينا مثالا لما يفرضه الله تعالى ويقدره من وجودات الأشياء المعدومة، وأنها أنزل منه تعالى في الوجود.*"اهـ

أرأيت وجه الغرابة فيما نقلناه عن النابلسي، إن الموجودات عنده مجرد تقدير في ذات الله تعالى، ومجرد فرض وتقدير في نفسه جل شأنه، والتقدير والفرض ليس مثل المقَدِّرِ والفارض، ومثل لتوضيح ذلك المعنى، ما نفرضه ونقدره في أنفسنا، فإنه أنزل منا وجوداً ورتبة، ولا ينفي ذلك أنه مجرد فرض وتقدير، وهذا الفرض والتقدير محله في أنفسنا وليس في الخارج، فلا وجود له إلا من جهة كونه تقدير وفرض قائم في أنفسنا، والمخلوقات كذلك ما هي إلا مجرد تقديرات وفرضيات في نفس الله تعالى وهو الوجود الحق عنده، وكما أن لا قيام لهذه التقديرات والفرضيات إلا في نفس الإنسان، فكذلك فإن المخلوقات الممكنة، ما هي إلا مجرد تقديرات وفرضيات في نفس الله تعالى.

فما العالم كله إلا مجرد تقدير للواجب الوجود وهو الوجود المطلق، والتقديرات ما هي إلا اعتبارات ونسب قائمة في ذات الله تعالى، لا قيام لها إلا في عين ذات الحق، وهذا هو معنى وحدة الوجود.

ووحدة الوجود عند النابلسي هو المذهب الحق، الذي لا ريب فيه، ومخالفه كافر، قال النابلسي ص 19: "*فإذا حكمنا على الجاهل بما يرى في مذهب حكمنا بكفره حيث أنكر ما هو الحق على أهل الحق*."اهـ

فوحدة الوجود حقٌ ثابت عند، وعند أصحابه، ومخالفها كافر لا ريب في كفره.

وقد وجه النابلسي في آخر رسالته هذه نصيحة حاصلها أن: "*الجاهل الذي لا يعرف علوم الأذواق، وإنما علمه الذي هو غير عامل به أيضاً، مأخوذ من الكتب والأوراق له مندوحة عن الإنكار، وهو تحسين الظن بالله تعالى، والاعتراف بأنهم أعلم منه بالله تعالى، وأنه جاهل بكلامهم، فلا ضرورة له في الإنكار عليهم، مع علمه بكفر من أنكر الحق إجماعاً*."اهـ

وحاصل هذه النصيحة أن مخالف وحدة الوجود بالمعنى الذي ذكره النابلسي، هو أن مخالفها لا شك جاهل بالله تعالى، وأن من قال بها لا شك أنه من العارفين الكاملين، الذين لا تجوز مخالفتهم، ولا الإنكار عليهم، فإذا اعتقد المخالف نزول مرتبته العلمية عن المثبتين، فإن عليه أن يحسن الظن بكلامهم.

ولكن، هذه النصيحة مبنية على باطل وكل ما هو مبني على باطل فهو باطل، فإن النصيحة يجب أن تكون بعد إقامة الحجة، ولم يقم النابلسي الحجة على أحد، بل غاية ما كره في كلامه، مجرد وصف القائلين بالعلم، والمنكرين بالجهل، ووصفه غير مسلم له، ولم يقم دليلاً واحداً على ما قاله، نعم لقد أرجأ الاستدلال على ما قاله إلى محل آخر، ونحن قد تعقبناه في غير موضع من كتبه التي ذكر فيها بعض الأدلة ونقضنا عليه جميع ما ذكره على أنه دليل وزيفنا كلامه، وبيَّنّا أنَّه لم يقمه إلا على مجرد الوهم.

وكيف يجوز للنابلسي أن يستهين بمن استمد علومه من الكتب، وقد أنزل الله تعالى كتابه هداية للناس، وفرقاناً بين الحق والباطل، ولم يجعل الله تعالى حجته في كشف من يسميهم النابلسي بالعارفين، بل أودع حجته في كتابه الكريم، وجعل عليها العقل السليم علامة.

ولا يقصد النابلسي من ذلك إلا جعل الكشف بعينه دليلاً على وحدة الوجود، ونحن لا نرى للكشف كشفاً، وقد نص علماء السنة على أنه ليس من طرق العلم والمعرفة عند أهل الحق، والقائلون بوحدة الوجود يعتبرون الكشف والإلهام طريق المعرفة الأهم، فهم في ذلك مخالفون لأهل السنة ولأهل الحق.

وأغرب ما في الكتاب ما نقله النابلسي عن: "الشيخ أحمد القشاشي المدني رحمه الله تعالى في رسالته في وحدة الوجود عن ابن كمال باشا رحمه الله تعالى ومن خطه نقل، كما صرح بذلك، أنه يجب على ولي الأمر أن يحمل الناس على القول بوحدة الوجود." اهـ.

فسبحان الله تعالى، من أوضح حجة وأبين برهاناً، وحدة الوجود، أم ما ذكره الإمام مالك في موطئه، وقد رفض الإمام مالك عرض الخليفة أن يحمل الناس على ما في كتابه، ولكننا نرى النابلسي يؤيد أن يحمل الإمام الناسَ على القول بوحدة الوجود وهو المذهب الذي اشتد اختلاف الناس فيه، حتى بلغ من بعض كبار العلماء أن يكفر القائل بها، ويحكم بزندقته، وها نحن نرى النابلسي يقول بوجوب القول

بها، وبلزوم حمل الإمام للناس على القول بها. فسبحان الله تعالى، فانظر كيف تدعو البدعة والانحراف العقائدي أصحابَها إلى التمسك بمثل هذه المواقف المختلَّةِ الضعيفة لبادئ الرأي.

وما أقرب هذا الموقف إلى موقف المعتزلة الذين اشتطوا وغلوا في قولهم بخلق القرآن، حتى أوجبوا على الناس أن يقولوا بها، ولو أنهم تركوا الأمر إلى الدليل، وأودعوا هذه المسألة للناس يتجادلون بها فيما بينهم، لما أنكر عليهم أحد من الناس كما أنكروا، ولكان لهم شأن وأي شأن في تاريخ المسلمين !!

وبهذا نكون قد انتهينا من التعليق على ما في رسالة الشيخ عبدالغني النابلسي، ونقدنا ما فيها من مدعيات، وأقوال فاسدة، واكتفينا بإشارات واضحة، كما اكتفى مؤلفها بمثل ذلك، ليكون مقابلة الشيء بمثله، وقد تركنا التفصيل في الرد على أدلة القوم في قولهم بوحدة الوجود إلى موضع أكثر مناسبة.

الباب الثاني
وحدة الوجود بين الفلاسفة

هذا الباب وضعته لكي أوضح بعض الحقائق المختلفة عن عقيدة وحدة الوجود، لا من حيث إن ابن عربي والنابلسي أو غيرهم، قائلون بها، بل من حيث امتدادها بين المفكرين المتقدمين والمتأخرين، وبين الفلاسفة علىاختلاف مذاهبهم وأوضاعهم.

ولا أريد أن يكون هذا تأريخاً لوحدة الوجود بل مجرد لفت نظر إلى بعض من قال بها ليتبين لنا مدى الانفعال الحاصل بين القائلين بها، أو مدى الاشتراك في أقوالهم ومذهبهم.

إكسينوفان

إن مذهب وحدة الوجود ممتد منذ أوائل الفكر الفلسفي وامتداداته التي تمثلت في اليونان، فممن قال بوحدة الوجود إكسينوفان.

قال عبد الرحمن بدوي في كتابه ربيع الفكر اليوناني ص118: "ومن هنا فمن الراجح تماماً إن إكسينوفان كان موحداً، لكن على أي نحو يجب أن نفهم هذا التوحيد؟ أنفهمه على طريقة المؤلهين أم على طريقة القائلين بوحدة الوجود؟ هنا يختلف المؤرخون أشد الاختلاف، ولكن خلاصة الرأي أن إكسينوفان كان يقول بوحدة الوجود ولم يكن يقول بالتأليه بالمعنى المفهوم لأنه جمع بين الطبيعة وبين الله، وتحدث عن الله بوصفه الطبيعة، وعن الطبيعة بوصفها الله." اهـ.

فهذا الفيلسوف اليوناني يقول إذن بوحدة الوجود، وهو يعتقد أن الله هو الطبيعة، والطبيعة هي الله، ونحن نفهم أن بين هذا المعنى لوحدة الوجود وبين ما وضحناه عن النابلسي فرقاً، ولكن خلاصة المذهبين، أنه لا يوجد إلا موجود واحد حقيقي في الكون، البعض يسميه بالإله، والبعض يسميه بالطبيعة، ولذلك قال عبد الرحمن بدوي عن إكسينوفان ص120: "وإذا نظرنا إلى إكسينوفان من ناحية الوجود ألفيناه أولا ينسب إلى الله الصفات التي سينسبها الإيليون من بعدُ إلى الوجود."اهـ.

ونحن نعلم أن الصفات التي ينسبها القائلون إلى الوجود المطلق هي عين الصفات التي ينسبونها إلى الله تعالى، بمعنى أن الله تعالى هو عينه الوجود المطلق، كما مرَّ توضيحه سابقا. وبالتالي فلا يوجد فرق كبير من هذين المذهبين.

برمنيدس

إن برمنيدس نظر إلى الوجود على أنه شيء مجرد وليس هو الطبيعة نفسها.

قال بدوي في ص121: "كما أضاف إلى الوجود الصفات الأصلية التي تجعل من هذا الوجود كالألوهية سواء بسواء، ولهذا لم يكن يفرق بين الوجود والآلهة، لأنه ابتدأ من مسألة الوجود، بأن قال إن الشيء الحقيقي الوحيد هو الوجود، أما ما عداه فهو عدم."اهـ.

وأوضح بدوي مذهب برمنيدس : "ثم إن الوجود إذا كان كذلك فهو واحد ومطلق، وذلك لأنه إذا لم يكن واحدا فمعنى هذا أنه متعدد، ومعنى أنه متعدد أن هناك شيئا آخر غير الوجود به يكون التعدد والتفرقة، ولما كان الوجود هو كل شيء."

وهذه الحجة هي نفس ما نراه عد المتأخرين من القائلين بوحدة الوجود، ولعل برمنيدس يكون أقرب الفلاسفة المتقدمين إلى مذهب وحدة الوجود كما نراه عند ابن عربي والقونوي والنابلسي وغيرهم ممن يقول به من الإسلاميين.

ثم قال: "وإذن فالوجود هو الكل، وهو واحد وهو ثابت وهو أزلي وهو أبدي ، والآن فما هو الفكر، إن الفكر لا يمكن أن يكون غير الوجود، والوجود الذي يعقل ذاته هو أيضا وجود، فالوجود والفكر إذا، أو الوجود والماهية كما سيقال فيما بعد، شيء واحد."اهـ.

إن هذه الفكرة هي فكرة أصيلة في مذهب وحدة الوجود، وبها أخذ المتأخرون والمتقدمون منهم، من ابن عربي إلى الملا صدرا، والقونوي، حتى الفلاسفة الأوروبيون القائلون بوحدة الوجود مثل هيجل فقد قالوا بها أيضاً.

لقد جمع هؤلاء بين الفكر والوجود بل جعلوا الفكر مرتبة من مراتب الوجود، والله عند المتأخرين تجلى بمظاهر الممكنات نتيجة تجلي معلوماته في عين ذاته.

نعم نحن نجد في ما نقل من كلام عن هؤلاء المتقدمين من الفلاسفة أنهم يقصدون بالوجود الوجودَ المادي المحسوس، وأحياناً يريدون المعقول، وهم في ذلك كمثل الفلاسفة المتأخرين، نحو سبينوزا الذي قال بوحدة الوجود المادية فهو من الذين ألهوا الطبيعة، وقريب منه برمنيدس هذا، وإن تحدث عن الوجود من حيث هو عقل ومجرد.

وغيره طبعوا الإله، فجعلوا الإله عين الطبيعة !! ولله في خلقه شؤون، فالخلق خلق والحق حق.

ولذلك قال بدويعن برمنيدس ص125: "وخلاصة ما نقوله نحن هو أن الوجود عند برمنيدس ليس هو الوجود الحسي، كما أنه ليس الوجود المنطقي الصرف، بل هو وجود حاول صاحبه أن يرتفع به عن الوجود الحسي، لكن درجة التجريد، فيما يتصل بالوجود لم تكن كافية لكي تجعل من هذا الوجود وجوداً لا حسياً أو وجوداً منطقياً."اهـ.

وحق له أن يكون كذلك عند برمنيدس، فإن الفكرة لم تكن بعد قد تخمرت في أذهانهم، وإن كان من أتى بعده قد صرف قدرا عظيما من طاقاته الفكرية ليختارَ أحد الجانبين، أعني الحسي أو

العقليّ، والبعض منهم مزج بينهما في مذهب واحد ونظرة عقلية واحدة صـــرفة، وكل منهم له طريقة تناسبه.

فلاسفة العصور الوسطى

قال عبدالرحمن بدوي في كتابه خريف الفكر اليوناني في ص163: "والطبيعة تنقســم عند رجال العصور الوسطى إلى طبيعة فاطرة وطبيعة مفطورة، والطبيعة الأولى هي الله الذي يخلق الأشياء، والأشياء المخلوقة هي الطبيعة الخارجية، ولكن اسبينوزا يقول إن الطبيعة الفاطرة هي الجوهر، والطبيعة المفطورة هي أحوال الجوهر وصفاته الذاتية."اهـ.

واصـطلاح اسـبينوزا يطابق مفهوم وحدة الوجود الذي يقول به بعض الصـوفية، إلا أن اسـبينوزا يميل إلى وحدة الوجود المادية، وهؤلاء يميلون إلى وحدة الوجود المجردة.

وقال بدوي في ص165: "ثم يلاحظ من ناحية أخرى أن هؤلاء الفلاسفة السابقين على سقراط لم يضـــعوا تفرقة بين الله والطبيعة، بل تصـــوروا أن الطبيعة هي الله، والله هو الطبيعة، وهذا المذهب هو المذهب المعروف باســم مذهب وحدة الوجود، panthiesme من المقدم pan أي كل، والكلمة ثيوس أي الله، ومذهب وحدة الوجود يقول إنه لا شـيء إلا الله، وأن كل الأشـياء الأخرى ليسـت غير مظاهر خارجية وأحوال لله، وعلى هذا الأساس قام مذهب اسبينوزا الذي يرى أن الله هو الكل ويسميه الجوهر، وينظر إلى الجوهر أو الله من ناحيتين:ناحية الفكر وناحية الامتداد، أي أن الله شـــيء واحد يظهر على صـورتين صـورة الامتداد أي المادة وصـورة الفكر أي الروح، وإما أن يكون هذا المذهب هو القول بأن لا شيء إلا العالم وأن الله ليس شيئا آخر غير العالم كله، والطبيعة أو العالم الذي هو الكل هو المادة التي هي روحية في الآن نفسه.

وممن تصـــوروا أو آمنوا بمذهب وحدة الوجود على هذه الصـــورة ديدرو ثم الطرف اليســـار من المدرسـة الهيجلية، ومذهب وحدة الوجود ينقسـم إلى قسـمين وحدة وجود باطنة ووحدة وجود صـدورية، أما وحدة الوجود الباطنة فهي التي تقول بأن الله حال في الكون، أما وحدة الوجود الصـــدورية فهي التي تقول بأن المبدأ تصـــدر عنه الموجودات أو الله تصـــدر عنه المخلوقات، وهذا الصـــدور لا يمس جوهر الله مطلقا. ,قد كان هذا النوع موجودا خصـوصـا عند الأفلاطونية المحدثة، أي عند مدرسـة الإسـكندرية، ووحدة الوجود الباطنة هي ما يسمى تقريبا باسم الحلول ولو أن الحلول فكرة دينية وليست فكرة فلسفية بالمعنى الحقيقي، ومن هنا جاء الاختلاف الدقيق بين كلتا الكلمتين وحدة الوجود والحلول.

وإذا قلنا إن المبدأ الحال في الكون واحد فحينئذ يمكن أن نسـمي وحدة الوجود باسـم الواحدية monism ، وهذه الكلمة أول من قالها هو فولف المتوفى سـنة 1754، وقد عني بها المذاهب التوكيدية التي تقول بأن جوهر العالم واحد، وعلى هذا تنقسـم هذه المذاهب إلى قسـمين: تلك التي تقول بأن هذا

الجوهر الواحد هو المادة كما يفعل المذهب الواحدي، أو أن هذا الجوهر الواحد هو الروح كما يفعل المذهب الروحي أو المثالي، وهيجل يعرِّف المذهب الواحدي بأنه المذهب الذي يوحد بين الموضـــوع ونقيض الموضوع وعن طريق مركب الموضوع. وهذا المركب موضوع هو الفكرة المطلقة أو الروح الكلية عند هيجل. ويطلق على هذا الأساس مذهب الواحدية على المذاهب الحديثة التي تأثرت بالمذهب أو الفلسفة الهيجلية، فمذهب برادلي يسـمى أيضـا باسـم المذهب الواحدي لأنه يقول بأن العالم عقلي وأن الكون واحد، وأن الله هو الكون وأن المادة ظاهرة وأن الحوادث ليسـت إلا مظاهر فحسـب، وبهذا ينكر الفردية وينكر الاختلاف.

والمذهب الذي يضـــاد مذهب برادلي هذا هو المذهب الذي يقول بالفردية والكثرة والاختلاف،وهو المذهب المعروف باسم مذهب التعدد، وأشهر رجاله في العصر الحديث وليم جمس."اهـ.

وقد سـقت هذه الفقرة لتوضيح حقيقة وحدة الوجود وبعض من قال به من القرون المعاصـرة، وعلى أي معنى قالوا به، وإنني أرى أنه لا اختلاف كبيراً بين أقوال القائلين بوحدة الوجود علىاختلاف مفاهيمها عندهم، وبين المعاصرين.

اسبينوزا

سـوف أهتم هنا ببيان رأي اسـبينوزا الفيلسـوف الأوروبي المعاصـر اليهودي الأصـل، في هذه المسألة، والسبب في ذلك أنه تميز برأي من بين فلاسفة أوروبا، يستحق أن يلتفت إليه، وبالنسبة لبحثنا هذا، فإنه قريب وفي غاية القرب منه.

لقد أراد والده أن يصـير حاخاما يهوديا، كما قال يوسـف كرم في تاريخ الفلسـفة الحديثة ص106: "ولكن داخله الشـك في الدين فعدل عن مشـروعه، وتحول إلى العلوم الإنسـانية، وأخذ يتردد على الأوساط البروتستانتية، فلقي فيها طبيباً تيوصوفيا من القائلين بوحدة الوجود لقنه الطبيعة والهندسة والفلسفة الديكارتية".اهـ .

وقال كرم في ص107: "يتم عرض مذهبه بتلخيص ثلاثة من كتبه هي إصـلاح العقل، والأخلاق، والرسالة اللاهوتية السياسية، وأصحها كتاب الأخلاق، فإنه جامع يلخص الكتب السـابقة ويكملها، وقد نهج فيه المنهج الهندسـي وهو المنهج اللائق بمذهب وحدة الوجود الذي ينزل من الواحد إلى الكثير."اهـ.

إن أهم كلمة تدور حول فلسفة اسبينوزا هي كلمة الجوهر، وتنبني عليها مفاهيم أخرى عنده هي الصفة والعَرَضُ، وهو يعني بالجوهر كما قال وِلْ ديورانت في قصـة الفلسـفة ص 216: "إننا لو قارنا الآن تقسيمه للعالم إلى جوهر وعرض مع تقسيمه له في كتابه إصلاح العقل إلى نظام أبدي للقوانين وعلاقات

ثابتة من جهة، والنظام المؤقت للأشياء الزائلة من جهة أخرى، فإن هذا يسوقنا النتيجة وهي أن سبينوزا يعني بالجوهر هنا تقريبا ما قصده بالنظام الأبدي هناك.

فلنعتبر ذلك كعنصر واحد في كلمة الجوهر وبهذا فإنه يشير إلى بناء الوجود في ذاته الكامن تحت كل الأشياء والحوادث، والذي يشير إلى لب العالم. ولكن سبينوزا يمثل الجوهر بالطبيعة والله، وهو يتصور الطبيعة أو الكون ذات مظهرين فهي فعالة حيوية بالطبيعة من جهة، وهي منفعلة مخلوقة من جهة أخرى، وإن هذا الجانب المنفعل هو المادة وما تشتمل عليه الطبيعة الخارجية من غابات، وهواء وماء وجبال وحقول وعشرات الألوف من الأشياء الخارجية، وهذه الطبيعة كلها من إنتاج الجانب الفعال وخلقه، وعندئذ يكون في الكون قوة خالقة تخلق الأشياء وهي التي يسميها (جوهر وهي الله) وفيه أشياء مخلوقة وهي الأعراض أو العالم.

ومن هذا يتضح لنا أن سبينوزا يقسم الكون إلى جوهر وعرض، إلى قديم وحادث، إلى الله والعالم المحسوس، أما الجوهر أو الله فهو حقيقة لا مادة لها، بخلاف عالم الأشياء، وقد يساعدنا المقطع الآتي علىتوضيح فكرة سبينوزا: (إني أتصور الله والطبيعة في صورة تختلف تماما عن الصورة التي ي صورها المسيحيون المتأخرون عادة، لأنني أعتقد أن الله هو الأصل وليس الطارئ، وأن الله هو السبب لجميع الأشياء، أقول:إن كل شيء كامن في الله، وكل شيء يحيا ويتحرك في الله، وإنني متفق في هذا مع الرسول بولس، وربما أكون متفقا مع كل واحد من فلاسفة القديم، على الرغم من أن طريقتي تختلف عن طريقتهم، وقد أجرؤ على القول أن رأيي هو نفس الرأي الذي جاء به العبرانيون في القديم، على كل حال لقد أخطأ فهمي أولئك الذي يقولون إن غرضي هو أن أبين أن الله والطبيعة شيء واحد، والقائلون بهذا يفهمون من لفظ الطبيعة كتلة معينة من المادة المجسدة، إنني لا أقصد ذلك."اهـ.

هو لا يقصد ذلك لأنه يعني بالله مجرد القوانين التي تحكم هذه الطبيعة الظاهرة، وهو ما نبه إليه ول ديورانت في أول كلامه، ثم قال ديورانت:"وهو يكتب مرة ثانية عن الدين والدولة:(إنني أقصد بمساعدة الله نظام الطبيعة الثابت الذي لا يتغير، أو سلسلة الأحداث الطبيعية)، إن قوانين الطبيعة العامة وأوامر الله الخالدة شيء واحد، وإن كل الأشياء تنشأ من طبيعة الله اللانهائية كما ينشأ من طبيعة المثلث أن زواياه الثلاث تساوي قائمتين، وإن الله بالنسبة إلى العالم كقوانين الدوائر بالنسبة إلى الدوائر كلها، فالله هو السلسلة السببية الكامن وراء كل الأشياء، وهو قانون تركيب العالم، وهذا الكون المتماسك من الأعراض والأشياء من الله بمثابة الجسر من تصميمه وبنائه وتركيبه، والقوانين الرياضية والميكانيكية التي بني عليها."اهـ.

ففلسفته إذن توحيد بين الله وبين العالم الموجود في الخارج، نعم ليس الله عنده جزءا من مادة العالم، بل هو روح العالم وقوانينه. وهذه هي وحدة الوجود التي قال بها اسبينوزا. وكذلك قال د.حسن حنفي في كتابه (في الفكر الغربي المعاصر) ص 69: "إن الله هو الطبيعة الطابعة والعالم هو الطبيعة

المطبوعة"، "إن قدرة الطبيعة هي قدرة الله، وقدرة الله مماثلة لماهيته"، هذه هي أهم فكرة في فلسفة سبينوزا.

وقد لخص يوسف كرم في كتبه (تاريخ الفلسفة الحديثة) تلخيصاً جيداً فلسفة اسبينوزا في الله والطبيعة، وحاصل ما ذكره في ص 111 أن الجوهر علة ذاته، أي ماهيته تنطوي على وجوده، أن الجوهر لامتناهي، إذ لو كان متناهيا لكان متصلا بجواهر أخرى تحده وكان تابعا لها متصورا بها لا بذاته، وأن الجوهر واحد: "إذ لو كان هناك جوهران أو أكثر لكان كل جوهر يحد الآخر ولبطل أن يكون الجوهر جوهرا أي متصورا بذاته، وعلى ذلك فالجوهر موجود بالضرورة أو واجب الوجود، سرمدي لا يكون ولا يفسد، فإذا وجد شيء عداه لم يمكن أن يكون هذا الشيء إلا صفة للجوهر الأوحد أو حالا جزئيا يتجلى فيه الجوهر، وبعبارة أخرى إن الجوهر هو الطبيعة الطابعة أي الخالقة من حيث هو مصدر الصفات والأحوال، وهو الطبيعة المطبوعة أي المخلوقة من حيث هو هذه الصفات والأحوال أنفسها."اهـ.

هذه الفقرة توضح بالضبط المراد من وحدة الوجود عند سبينوزا، وهي كما ترى مطابقة لمفهوم وحدة الوجود عند النابلسي وابن عربي، إلا ما فيها من ميل إلى الوحدة المادية، بخلافها عند هيجل الفيلسوف الألماني المشهور، فالحوادث هي مجرد أعراض حقيقية على الجوهر الواحد الذي هو الموجود الوحيد.

هيجل

قال يوسف كرم في تاريخ الفلسفة الحديثة في ص275: "يأخذ هيجل على فخته أن المنطق عنده هو الأنا يحدث اللاأنا يحدث الأنا لكي يتغلب عليه مجهود حر: فالمطلق أحد طرفي التضاد، فهو ليس مطلقاً، ويأخذ على شلنج أن المطلق عنده هو الأصل المشترك المتجانس للأنا وللاأنا تتحد فيه الأضداد جميعا ولكن المطلق بهذا الوصف هو أصل مجرد، هو أشبه شيء بالليل تبدو فيه جميع البقر سودا، لا يكشف لنا عن السبب الذي من أجله يصدر عنه العالم ولا كيف يصدر، أما هيجل فيتفق معهما في وحدة الوجود، ويرى أن المطلق هو الوجود الواقعي بما في من روح لا متناه أو مثال أو عقل كلي أو مبدأ خالق منظم، وأن الطبيعة والفكر حالان له، يظهر الفكر في وقت من أوقات تظور الطبيعة، لا أنهما وجهان له متوازيان."اهـ.

وتساءل حسن حنفي في كتابه (في الفكر الغربي المعاصر) ص 158: "هل فكر هيجل فلسفة أم دين؟ إذا نظرنا إلى العدد الهائل من التحليلات التي يقدمها هيجل للمفاهيم وللتصورات وللأفكار، تداخلها وتخارجها وتوسطها لوجدنا أنها فلسفة، بل وفلسفة غارقة في التجريد والمذهبية ولكننا إذا نظرنا إلى مضمونها وإلى مسارها العام، وجدناها لا تفترق عن الدين بوجه عام، ون المسيحية بوجه خاص، حتى إنه يمكن القول بأن فلسفة هيجل دين مُقَنَّعٌ."اهـ.

وهذا الكلام يثبت لنا أن فلسفة هيجل التي كانت صورة عن وحدة الوجود متأثرة تمام التأثر بالديانة المسيحية، ولكنه بدل أن يعتبر المسيح فقط هو الله، صار عنده الوجود كله عين الله، وما في الوجود من أشياء فإنما هي اعتبارات فكرية لله أو للوجود. قال حسن حنفي في ص186:" الدين المطلق هو نهاية تطور الأديان كلها وهو في رأي هيجل الدين المسيحي أو دين الوحي أو الدين الذي يتكشف، فهو الدين المطلق لأنه استطاع أن يتجاوز حسية الدين الطبيعي وماديته كما استطاع أيضا أن يتعدى صورية دين الفردية الروحية وضروراتها، وهو دين الوحي لأنه هو الوحيد في رأي هيجل، الذي تلقى رسالة من السماء أي إنه دين الكلمة."اهـ.

وإذا عرفنا ذلك، عرفنا لماذا تأثر بعض الغربيين المتبعين للفيلسوف هيجل بمذهب وحدة الوجود كما قال به الإسلاميون، ففلسفة هيجل مأخوذة من الدين المسيحي، بصورة أو أخرى، ولما كان بعض هؤلاء يدرسون اللاهوت المسيحي، وتعرفوا على عقيدة وحدة الوجود كما قال بها ابن عربي وأتباعه، أحب بعض هؤلاء هذه العقيدة واعتبروا أنفسهم تابعين لابن عربي، وهم في الحقيقة تابعون لهيجل وللدين المسيحي. قال حسن حنفي في ص190"كانت مهمة هيجل كلها هي الدفاع عن المسيحية وتبريرها عقلا كما كان يفعل فلاسفة العصر الوسيط."اهـ، وقال في ص234:"ومن ناحية أخرى يتهم هيجل الإسلام والمسلمين بالتعصب وبالحماس الأعمى لموضوع مجرد سلبي مما تضح في الحروب والفتوح حتى أصبح المبدأ لديهم هو الدين والإرهاب، كما كان المبدأ عند روبسبير الحرية والإرهاب."اهـ

ولنستمع إلى ما يقوله الدكتور زكريا إبراهيم وهو من أهم من كتب عن هيجل في كتاب كبير سماه (هيجل أو المثالية المطلقة)، فقد قال في ص36: "والظاهر أن عقلية هيجل الشاب قد وقعت في تلك الآونة تحت تأثير بعض النزعات التأليهية الطبيعية، إن لم نقل بعض الاتجاهات القائلة بوحدة الوجود."اهـ.

وقال في ص37: "ثم كانت صداقة هيجل لكل من هلدرلن وشلنج فلم يلبث فيلسوفنا أن اتجه إنحو عبادة اليونان، كما انحاز إلى المذاهب الواحدية القائلة بضرب من الحقيقة الإلهية الشاملة."اهـ.

ثم تكلم زكريا إبراهيم عن قصيدة كتبها هيجل ووصفها في ص47: "ومن الآثار التي خلفها لنا هيجل أيضا في هذه الفترة قصيدة أهداها إلى هلدرلن بعنوان إلوزيس، وهي قصيدة صوفية يتغنى فيها هيجل بروعة ذلك الكل الذي هو مستغرق فيه مأخوذ بسحره، مذهول لسره، ولئن كان بعض النقاد حاول أن يخلع عن هذه القصيدة كل طابع صوفي، خصوصا وأن هيجل نفسه كان قد ألغى بجرة قلمه بعض أبيات منها كانت تتضمن معاني الوجد الصوفي، إلا أن من المؤكد أن في هذه القصيدة إيمانا ضمنيا بوحدة الوجود ونشوة دينية هي نشوة العابد المستغرق في حب الله."اهـ.

وقال في ص61: "وليس الواقع في نظر هيجل مجرد مجموعة من الموجودات المنفصلة، بل هو حقيقة كلية أو مبدأ واحد يطوي في ثناياه كل ما في الوجود من كثرة."اهـ.

وهذا هو ملخص لعقيدة وحدة الوجود. "ولكن الارتداد إلى الكل أو إلى الوحدة لا يتحقق إلا عبر الإنسان".اهـــ، وهو عين ما يقوله أهل الوحدة من الإسلاميين، وأرى أنه لا بد أن يكون هيجل قد تأثر كغيره بالإســـلاميين، وهو أمر غير بعيد، فقد حصـــل ذلك لبعض أهم الفلاســـفة مثل ديكارت، وليبنتز، وغيرهم.

إذن هيجل كانت فلسفته مثبتة لوحدة الوجود المتأثرة بالمسيحية، واسبينوزا يدعي أن فلسفته في وحدة الوجود ممثلة للديانة اليهودية الحقيقية التي لم يتابعها اليهود المتأخرون!!

وأخيرا قال د. زكريا إبراهيم في ص96: "وأما المدرســة الهيجلية نفســها فقد انقســمت بعد وفاة زعيمها إلى جناحين: جناح يميني عاد إلى النزعة التأليهية التقليدية، وحاول أن يطبع الفلســـفة الهيجلية كلها بطابع لاهوتي بروتستانتي، وجناح يساري متطرف استغلَّ ما في الفلسفة الهيجلية من نزوع واضح نحو وحدة الوجود، وانتهى في خاتمة المطاف إلى نزعة إلحادية صريحة، وهؤلاء هم الهيجليون الشبان الذين برز منهم شتراوس وفويرباخ وكارل ماركس...الخ" اهـ.

إذن نزعة وحدة الوجود تؤدي في كثير من الأوقات إلى الإلحاد، وهذه هي التهمة التي كان بعض العلماء المتقدمين يتهمون بها القائلين بوحدة الوجود، وقد آل الأمر ببعض من قال بوحدة الوجود في التاريخ الإسلامي إلى القول بالإلحاد، وكون العالم كله هو الله، وهو عين الإلحاد.

وقد نبه إليهم كثير من الناس ومنهم النابلســي في رســالته التي علقنا عليها في هذه الرســالة كما مرَّ.

الخاتمة

وإلى هنا أقف في هذه العجالة التي أرجو أن تكون مفيدة في بابها، حيث إن الكلام في هذه المسألة طويل الذيل، وأنا أرجو أن يوفقني الله تعالى إلى كتاب أكثر تفصيلاً، أناقش فيه هذا المذهب بدقائقه وتفصيلاته ولوازمه، وأبين حقيقة هذا المذهب الذي لا يمثل بأي حال من الأحوال معتقد أهل السنة والجماعة الأشاعرة.

والله الهادي، وهو الموفق للصواب، وإليه المرجع والمآب، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

---

[1] شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص142، تحقيق وتعليق د. عبدالفتاح البزم، طباعة دار ابن كثير، دمشق-بيروت.

[2] حاشية الأمير على شرح الشيخ عبدالسلام المالكي علىجوهرة التوحيد، ص59، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

[3] ثم ذكر العلامة الأمير بعد ذلك ما مضى نقله عن الصاوي من كلام ابن وفا، والتلمساني.

[4] إيضاح المقصود، ص8.

[5] إيضاح المقصود من وحدة الوجود، ص8.

[6] كذا بالمطبوع: والصحيح: بوجوده.

[7] هذه العبارة قلقة، وربما يكون أصلها أن المعدوم الذي هو المخلوق القائم بالحق لا يغَيِّرُ الموجود الحقَّ، فالمعدوم لا يؤثر في الموجود. في الموجود.